ORTEGA Y GASSET

IDEI ŞI CREDINŢE

(şi alte eseuri de filosofie)

Traducere din limba spaniolă de *DOINA LINCU*

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ Bucureşti, 1999

Redactor: Teodora PA VEI Coperta: Daniel NICOLESCU

SUMAR

Ortega y Gasset

Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofia)

Herederos de José Ortega y Gasset

ISBN 973 – 44 – 0263 – 3

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Studiul „Idei şi credinţe” a fost inclus pentru prima dată în cartea cu acelaşi titlu care a apărut la Buenos Aires în 1940. În *Prologul* pe care Ortega l-a scris pentru această ediţie, el avertiza: «impulsionat de dorinţa de a-mi completa lecţiile de la Facultatea de Litere şi Filosofie din Buenos Aires, am decis să public capitolele iniţiale ale primei dintre cărţile menţionate [*Aurora de la razon historica*]. –... Ele au titlul „Idei şi credinţe”». Acestui text, şi ca parte secundă a

volumului, autorul i-a adăugat atunci alte eseuri. Retipărind cartea la Madrid (Editorial Revista de Occidente, 1942), Ortega a schimbat aproape în întregime conţinutul acestei părţi secunde. Fără îndoială, din motivul conjunctural de a fi inclus acele eseuri în alte cărţi ale sale apărute ulterior. În acelaşi fel s-a procedat când a fost editat titlul în colecţia *El Arejuero* (Madrid, 1976).

În această nouă ediţie a lucrării „Idei şi credinţe”, în cadrul colecţiei „Operele lui José Ortega y Gasset”, mă folosesc de acelaşi procedeu: însoţesc titlurile mai cunoscute cu pagini afine – inclusiv inedite. Mai mult, într-un *Apendice* al ediţiei de faţă reproduc *Prologul* la care am făcut referire mai sus, găsind că el comportă un interes biografic important.

Ultimul curs ţinut de Ortega la Universitatea din Madrid (1935/36) a constat, în primele sale lecţii, tocmai din expunerea şi glosarea paginilor din „Idei şi credinţe”, care au fost încorporate cursului ca introducere. Printre hârtiile inedite ale lui Ortega au fost găsite unele părţi din manuscrisul pregătitor al lecţiilor ulterioare din acest ultim curs (şi, de asemenea, al altora ce au urmat) care tratează chestiuni înrudite, şi mi se pare oportun să le editez, pentru prima dată, în continuarea studiului. Interesul filosofic al acestor fragmente inedite, ale căror circumstanţe particulare le precizez la locul potrivit, este, după mine, remarcabil, şi sporesc valoarea acestui titlu, deja celebru.

Rolul pe care Ortega l-a acordat volumului „Idei şi credinţe” – acela de a figura la începutul proiectatei sale cărţi *„Aurora de la razon historica”* – relevă importanţa decisivă pe care autorul o atribuia acestui studiu. De aceea nu mai este nevoie să insistăm asupra însemnătăţii sale excepţionale pentru opera filosofică a lui Ortega. Să mai amintim cititorului doar că, ulterior, Ortega a revenit asupra noţiunilor de idee şi de credinţă, aşa cum le definise, iar în alte cărţi le-a sporit semnificaţia.

În a doua parte – „Alte eseuri de filosofie” – a acestei noi cărţi sunt încorporate diverse eseuri de o dată precedentă sau ulterioară, comportând un mare interes filosofic pentru moştenirea lui Ortega. Între ele, cel dedicat psihanalizei lui Freud, care nu poate lipsi dintr-o colecţie de opere ale lui Ortega. Îmi permit să recomand cititorului ultimul eseu din cartea de faţă, intitulat „Colectivismul în Germania” (1935). Acolo, pe lângă alte idei, şi ca mai întotdeauna în cazul lui

Ortega, folosind un exemplu care serveşte ca punct de plecare – impresiile dintr-o călătorie în Germania după aproape douăzeci şi cinci de ani – avansează cu acurateţe teoretică fundamentele unei sociologii filosofice: idee care, după mine, priveşte examinarea inevitabilei „dezumanizări a societăţii”, a caracterului inuman, aproape natural, al faptului social în viaţa istorică a individului uman, idee pe care o va dezvolta apoi în *„El hombre y la gente”*.

Paginile deja publicate cuprinse în această carte au fost revăzute folosindu-se manuscrisele originale, iar, în absenţa acestora, primele ediţii. Intervenţiile de mână ale autorului au fost puse între croşete.

Paulino Garagorri

TEZE PENTRU UN SISTEM AL FILOSOFIEI1

I

Despre filosofie ca metafizică, ştiinţa fundamentală sau *prima philosophia*, trebuie spus cel puţin că este un lucru pe care omul îl practică. Fenomenul pe care îl numim „a practica” se deosebeşte de simplul exerciţiu al unei activităţi, cu care de obicei se confundă. Activitatea, oricare ar fi ea, chiar şi cea mai inteligentă, se exercită „mecanic”, automat. Sigur, se poate spune că omul „face” un lucru numai atunci când activităţile lui se declanşează şi se exercită prin ceva şi pentru ceva.

Activităţile omului sunt multiple, iar cea pe care o numim filosofie se află în cadrul grupului special ce poartă numele general de „cunoaştere”.

1 [Dintre aceste şase teze, prima, a doua şi a treia au fost prezentate de Ortega studenţilor care au asistat la ultimul său curs ţinut la Universitatea din Madrid în 1935/1936, iar continuarea lor, tezele a patra, a cincea şi a şasea (neterminată), au fost găsite între manuscrisele sale. Cu ocazia comemorării a 10 ani de la moartea filosofului, am publicat aceste teze pentru prima oară în *Revista de Occiăente*, octombrie, 1965.]

A cunoaşte (*conocer*) este ceea ce omul face *pentru că* a căzut în îndoială asupra unui lucru şi *pentru* a ajunge să fie sigur de el, adică să-l cunoască.

Faptul de a şti (*el saber*) este acea situare a omului faţă de ceva care nu mai reprezintă o necunoscută, ştiind precis ce are de făcut cu acest ceva. Aşadar, a şti înseamnă să ştii la ce te poţi aştepta cu privire la ceea ce ţi-a fost necunoscut.

Odată riguros înţeleasă această definiţie, este de observat că faptul de a şti reprezintă o situaţie utopică. Nu numai pentru că omul nu ştie niciodată, nu este sigur niciodată pe tot ce ar trebui să ştie, ci şi pentru că, în ciuda incertitudinilor parţiale asupra unui fapt sau altul, se află în faţa unor noi necunoscute, împiedicându-l să fie foarte sigur de ele.

Dacă omul ar şti, nu s-ar mai preocupa să cunoască. Obiectul şi însuşi numele filosofiei ne împiedică să definim fiinţa umană ca *sapiens*, acest atribut fiind înţeles nu ca posesie, ci, dimpotrivă, ca privare şi necesitate, omul fiind o fiinţă care are nevoie, care trebuie să ştie, iar pentru că are nevoie, se străduieşte să-şi atingă scopul, este preocupat să cunoască, *să facă* tot ce poate pentru a şti.

II

Situarea omului nu este în faptul de a şti pur şi plenar şi cu atât mai puţin în faptul pur de a nu şti. Ea este în ignoranţă. Fiinţa care nu ar şti nimic, ar fi fericită în această situare negativă şi nu ar fi în privare.

Situarea efectivă a omului poate fi numită „adevăr insuficient". Omul are întotdeauna certitudini sau deţine adevăruri, dar fără a avea un fundament suprem şi, în plus, confruntându-se unele cu altele, fapt ce reclamă o instanţă supremă care să le anuleze antagonismul. Pe scurt, o certitudine cu caracter radical.

Faptul de a şti la ce te poţi aştepta cu privire la această instanţă radicală a tuturor adevărurilor, adică descoperirea adevărului adevărurilor este aspiraţia care determină şi pune în mişcare activitatea filosofică.

De aici, certitudinea sau adevărul filosofic se prezintă sub două condiţii. Prima, să fie instanţă ultimă sau adevăr prim, deci să nu mai presupună alte instanţe sau adevăruri. A doua, să se refere la toate celelalte adevăruri. Cu alte cuvinte, certitudinea filosofică se constituie din caracterele de autonomie şi universalitate.

III

Filosofia apare, deci, ca o activitate particulară în cadrul altei activităţi, mai generale, care este cunoaşterea. Ca o cunoaştere autonomă şi universală, cu alte cuvinte, ca o certitudine radicală sau instanţă ultimă a adevărurilor, ea se deosebeşte de ştiinţe.

O ştiinţă nu este niciodată autonomă, nici universală, dimpotrivă, ştie că în sine face parte dintr-un ansamblu de adevăruri

mai amplu, pe care îl presupune, pe care se sprijină şi în care ne transferă. Ştiinţele sunt un constant apel la filosofie.

Pe de altă parte, filosofia este omogenă în raport cu ştiinţele, de vreme ce ea este, asemenea lor, cunoaştere, aşadar, o trecere forţată de la îndoiala sau incertitudinea în care a căzut spre o certitudine care o învinge. Dar atenţie la tot ce implică ocupaţia care este cunoaştere: 1. Omul a căzut mai înainte în incertitudine; 2. Care, la rândul ei, presupune şi poartă cu sine un stadiu transanterior incertitudinii; 3. Un al treilea stadiu la care se aspiră, constituit de o certitudine cu un caracter diferit de cea iniţială, deoarece aceea era prealabilă îndoielii, neafectată de ea, în vreme ce această nouă certitudine postulată trebuie să consiste în înfrângerea îndoielii şi, ca urmare, trebuie s-o poarte mereu în sine.

A cunoaşte înseamnă, deci, în mod formal, depăşirea îndoielii, aşadar, să te îndoieşti în continuare şi, în acelaşi timp, să domini această îndoială.

De aceea, certitudinea pe care o caută cunoaşterea este o creaţie constantă de sine însăşi. În certitudinea iniţială te afli pur şi simplu: în certitudinea cognitivă sau numai în adevăr te afli doar câtă vreme o faci sau o creezi în raport cu îndoiala sau în luptă cu ea.

Aceasta înseamnă că adevărul sau „certitudinea cunoaşterii trebuie să fie dovedită, în contrast cu certitudinea pe care o avea omul fără să ştie cum, pe care nu şi-a produs-o el, pe care mai degrabă o primeşte prin tradiţie şi influenţă.

Între aspiraţia de a fi probă prin ea însăşi şi năzuinţa de a fi certitudine există aceeaşi diferenţă ca între filosofie şi religie, cu care filosofia are în comun caracterul de universalitate.

Pe de altă parte, filosofia se deosebeşte, de asemenea, de alte certitudini care nu sunt date, revelate, ci, dimpotrivă, care se formează în om, dar fără a se baza pe probe. Acestea sunt poezia şi „experienţa vieţii”.

IV

Odată stabilită această distincţie între filosofie şi celelalte forme înrudite ale activităţii omului – religie, ştiinţă, poezie, experienţă a vieţii – trebuie corectată opinia curentă conform căreia această multitudine ar reprezenta un sistem permanent şi constitutiv de „direcţii ale spiritului şi ale conştiinţei”. Aceasta ar implica faptul că omul a practicat mereu religia, filosofia, ştiinţa, poezia şi „arta

prudenţei” sau experienţa vieţii, deşi în doze diferite. Ceea ce le-a deosebit ar fi conţinutul sau produsul care în fiecare epocă rezultă din aceste direcţii ale activităţii. Activitatea însăşi – religia, filosofia, poezia – rămâne astfel diferită şi abstractă faţă de conţinuturile particulare şi mutabile, deci ca o „facultate” sau ca potentă a spiritului prezent şi esenţial la om.

Dar dacă analizăm, de exemplu, ocupaţia sau activitatea care este cunoaşterea, imediat remarcăm că ea nu are sens ca facultate abstractă, ci ea survine, în mod esenţial, din atribuirea unui conţinut specific. Variaţia în teoriile pe care cunoaşterea le construieşte este foarte amplă, dar nu nelimitată. Omul nu se preocupă să cunoască, şi deci să filosofeze şi să se ocupe de ştiinţă, dacă nu crede mai întâi că *ceea ce există*, „realitatea”, constă în lucruri care au fiinţă şi că această fiinţă, într-o măsură sau alta, este accesibilă operaţiunilor intelectuale. Astfel, cunoaşterea este ca o „teorie” determinată, ca o credinţă clară.

Cum aceasta nu poate fi înnăscută, ca o „facultate” simplă, abstractă, înseamnă că omul a ajuns la ea într-o bună zi şi pe un drum determinat, adică în virtutea anumitor experienţe de viaţă. Se presupune deci cunoaşterea unui stadiu anterior, în care omul nu trăia cu credinţa că lucrurile au o fiinţă inteligibilă, ci cu altă credinţă, pentru care ceea ce există nu sunt propriu-zis lucruri, „natură”, fiinţă, ci voinţe incoercibile şi libere, pe care nu are sens să le cercetezi decât sub alte forme, ca rugăciunea, cultul etc. Această credinţă pe care, în sens larg, o putem numi „religie”, şi-a dezvoltat posibilele sale experienţe până la epuizare, adică până la a-l convinge pe om că nu există „zei”, ci doar lucruri goale care au o fiinţă invariabilă. Continuăm cu această credinţă generatoare a activităţii care este *cunoaşterea* şi s-ar mai putea spune că suntem foarte avansaţi cu dezvoltarea experienţelor sale specifice. Dar bineînţeles că omul va epuiza şi spaţiul de posibilităţi pe care le inspiră această credinţă şi va trece la alta. Aşadar, cunoaşterea şi forma ei radicală care este filosofia nu reprezintă o atitudine definitivă a omului, ci doar una istorică, prezentul uman.

Putem supune unei analize asemănătoare activitatea religioasă, şi atunci vom vedea că şi aceasta a fost *în sensul său pur şi riguros* o conjunctură istorică. Dar, aprofundând această analiză, vom descoperi că, aşa cum este o eroare să numeşti cunoaştere orice altă activitate care are vreo asemănare abstractă cu ceea ce în mod concret şi pe

deplin înseamnă cunoaştere, la fel este o eroare să numim religie comportamente foarte diferite. Este binecunoscută deja diferenţa dintre religie şi mitologie. Continuând această cale de analiză strictă, va trebui să enunţăm numeroase concepte noi pentru a defini diferitele sisteme ale credinţelor de bază prin care a trecut omul. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu poezia.

Acea multitudine fixă de presupuse direcţii permanente şi constitutive ale spiritului uman rămâne, dincolo de bogăţia sa, împărţită temporal într-o serie dialectică de sisteme succesive de credinţe, aceasta întrucât subsecventul presupune automat un antecedent.

V

Filosofia ia naştere, deci, ca un act puternic pentru cel care cunoaşte, adică pentru cel care crede că ceea ce există este acelaşi lucru cu propriile mijloace intelectuale, ceea ce se numeşte de obicei, *lato sensu*, „raţiune", care poate orienta în viaţă.

Pluralitatea de adevăruri neconexe sau antagonice în care, cunoscându-le, omul se regăseşte, constituie un apel constant la o certitudine sau la un adevăr suprem. Căutarea lui este filosofia.

Adevărul ne dezvăluie ceva care există. Dar, în confruntare cu altul, la fel de puternic, ne aflăm nu numai în situaţia de a avea două adevăruri antagonice, ci, având-le efectiv ca realităţi, sensul existenţei, al realităţii, devine şi o transformă în problemă, şi atunci ne întrebăm: are el ceva în acelaşi sens în care are şi celălalt? Este tot atât de reală ca o nuia dreaptă pe care, scufundând-o în apă, o văd frântă? Fără îndoială, există amândouă, dar se pune problema dacă ele există în acelaşi sens, dacă realitatea lor face pereche sau dacă realitatea uneia e secundară realităţii celeilalte.

Aceasta induce necesitatea să ne punem de acord cu noi înşine cu privire la chestiunea realităţii radicale sau, ceea ce este acelaşi lucru, cu privire la ceea ce într-adevăr şi fără discuţie *există*. Odată clarificat acest punct de vedere, vom putea să rezolvăm orice neclaritate privind cele două realităţi prin intermediul organizării lor într-un sistem.

Iată de ce filosofia ni se prezintă ca întrebare despre realitatea radicală sau primară.

VI

Din trecutul filosofiei ies la suprafaţă două răspunsuri exemplare la această întrebare. Unul afirmă că ceea ce există cu

adevărat şi în ultimă instanţă constă în lucruri şi în ansamblul lor, în lume. Este ceea ce se cheamă realism. Celălalt susţine că nu pot exista numai lucruri, pentru că o astfel de afirmaţie implică un martor că acestea există, deci o *minte* pentru care există. Dar acest martor sau această minte, la rândul său, nu poate atesta decât că există pentru el, că există numai şi atunci când el participă la lucruri, adică le gândeşte. Acest răspuns este ceea ce s-a numit idealism.2

[Aici se întrerupe manuscrisul.]

IDEI ŞI CREDINŢE

Capitolul unu[1]

A CREDE ŞI A GÂNDI

I

Ideile, le ai; *în credinţe, eşti* – *„A te gândi la lucruri” şi „a conta pe ele”*.

Când dorim să înţelegem un om, viaţa lui, mai înainte de orice trebuie să aflăm ce idei are. De când europeanul crede că are „simţ istoric”, acesta constituie exigenţa elementară. Cum să nu influenţeze existenţa unei persoane ideile sale şi ale timpului său? E un lucru evident. Perfect; dar problema este şi destul de echivocă şi/după părerea mea, insuficienta claritate a ceea ce căutăm când vrem să aflăm ideile unui om, sau ale unei epoci, ne împiedică să ne facem o imagine limpede asupra vieţii, asupra istoriei sale.

Prin expresia „ideile unui om” ne putem referi la lucruri foarte diferite. De exemplu: gândurile care îi trec prin minte în legătură cu un lucru sau cu un altul şi ce} e care îi trec prin minte aproapelui său, pe care le repetă şi le adoptă. Aceste gânduri pot avea gradele cele mai diferite de adevăr. Pot fi chiar şi „adevăruri ştiinţifice”. Asemenea diferenţe nu au o mare importanţă, au însă importanţă faţă de problema mult mai radicală pe care o expunem acum. Căci fie că sunt gânduri obişnuite, fie riguroase „teorii ştiinţifice”, mereu va fi vorba despre ideile care îi vin omului, originale sau insuflate de cel din preajmă. Dar lucrul acesta implică evident faptul că omul se afla deja

---

[1] [Prima publicare a acestui studiu a avut loc în paginile cotidianului „*La Nacion*”, Buenos Aires, în zilele de 2 şi 16 a II-a, 22 a III-a, 19 a IV-a, 3, 24 a V-a şi 6 a VII-a 1936. La republicarea în volum (1940), Ortega a făcut puţine corecturi şi a adăugat notele din josul paginii.]

aici, înainte de a-i veni sau de a adopta ideea. Aceasta ia naştere, într-un fel sau altul, într-o viaţă care există înaintea ideii. Dar nu există viaţă umană care să nu fie, desigur, constituită din anumită credinţe de bază sau, altfel spus, ridicată pe acestea. A trăi înseamnă a trebui să fii legat de ceva, a fi cu lumea şi cu sine însuşi. Însă această lume şi acest „sine însuşi” cu care omul se întâlneşte îi apar deja sub specia unei interpretări, sub forma unor „idei” despre lume şi despre el însuşi.

Acum ne lovim de alt strat de idei pe care le are omul. Dar cât de diferite de acelea care îi trec prin minte sau pe care le adoptă! Aceste „idei” de bază, pe care le numesc „credinţe”, se va vedea de ce, nu se nasc într-o anumită zi şi oră ale existenţei noastre, nu ajungem la ele printr-un act special de gândire, nu sunt, pe scurt, gânduri pe care le avem, nu sunt idei nici măcar de acel tip mai elevat prin perfecţiune logică pe care le numim raţionamente. Dimpotrivă, aceste idei care sunt într-adevăr „credinţe” constituie înfăţişarea vieţii noastre şi de aceea nu au caracter de conţinuturi particulare în cadrul acesteia. Se poate spune că nu sunt idei pe care le avem, ci idei a ceea ce suntem. Mai mult încă; tocmai pentru că sunt credinţe fundamentale, se confundă pentru noi cu însăşi realitatea, sunt lumea şi fiinţa noastră, îşi pierd deci caracterul de idei, de gânduri ale noastre, pe care am fi putut foarte bine să nu le fi avut.

Când ne dăm seama de diferenţa existentă între aceste două straturi de idei, apare clar rolul diferit pe care ele îl joacă în viaţa noastră. Şi astfel, enorma diferenţă de rang funcţional. Despre ideile-instanţe (*ocurrencias*) despre care se ştie că includ adevărurile cele mai riguroase ale ştiinţei, putem spune că le producem, le susţinem, le discutăm, le propagăm, ne luptăm pentru ele şi chiar suntem în stare să murim pentru ele. Ceea ce nu putem este… să trăim *din* ele. Ele sunt opera noastră şi de aceea presupun viaţa noastră, care se sprijină pe idei-credinţe nu de noi produse, nici, în general, de noi formulate, şi pe care, este clar, nu le discutăm, nici nu le propagăm, nici nu le susţinem. Cu credinţele propriu-zis nu *facem* nimic, ci doar *trăim* cu ele. Exact ceea ce nu ni se întâmplă niciodată, dacă observăm atent, cu gândurile noastre. Limbajul popular a inventat expresia „a trăi în credinţă”. De fapt, cu credinţa trăieşti, iar gândul îl ai şi îl susţii. Dar credinţa este cea care ne sprijină şi ne susţine pe noi.

Există, deci, idei *cu* care trăim, de aceea le numesc gânduri, şi idei *în* care trăim, care par să existe aici înainte ca noi să începem a

gândi.

După ce am observat acest lucru, ceea ce surprinde este că şi unele şi celelalte se numesc idei. Identitatea de nume este singurul aspect care deranjează distincţia dintre două lucruri a căror nepotrivire este evidentă, fără chiar a avea în faţă aceşti doi termeni: credinţe şi gânduri. Incongruenţa dintre un acelaşi nume şi două lucruri atât de diferite nu este, totuşi, o întâmplare, nicio neatenţie. Ea provine dintr-o incongruenţă mai adâncă: din confuzia dintre două probleme radical diferite, care cer două moduri de a gândi şi de a numi, nu mai puţin diferite.

Dar să lăsăm acum această latură a demersului: este prea confuză. Este de ajuns să observăm că „ideea" este un termen al vocabularului psihologic şi că psihologia, ca toate ştiinţele particulare, are o jurisdicţie subordonată. Adevărul conceptelor sale este relativ, ţinând seama de conţinutul specific psihologiei, şi are importanţă în orizontul pe care acest conţinut îl creează şi îl delimitează. Astfel, când psihologia afirmă despre ceva că este o „idee", nu pretinde că a spus cel mai decisiv lucru, cel mai real lucru despre ea. Singurul punct de vedere care nu este specific şi relativ este cel al vieţii, pentru simplul motiv că toate celelalte se află în interiorul acesteia şi sunt simple perfecţionări ale acesteia. Ca fenomen vital, credinţa nu se aseamănă prin nimic cu gândul: funcţia ei în organismul existenţei noastre este total distinctă şi, în mod cert, antagonică. Ce importanţă poate avea în comparaţie cu aceasta faptul că, în perspectivă psihologică, şi una, şi cealaltă, sunt „idei" şi nu sentimente, voinţe etc?

E bine, deci, să lăsăm acest termen „idei" pentru a desemna tot ceea ce apare în viaţa noastră ca rezultat al activităţii noastre intelectuale. Dar credinţele ni se prezintă cu un caracter opus. Nu ajungem la ele în urma unui efort de înţelegere, ci ele operează în interiorul nostru când începem să ne gândim la ceva. De aceea nu obişnuim să le formulăm, ci ne mulţumim să ne referim la ele, cum procedăm cu tot ceea ce face parte din realitatea însăşi. Teoriile, în schimb, chiar şi cele mai veridice, există doar în timp ce sunt gândite: de aici şi nevoia de a fi formulate.

Aceasta dezvăluie cu siguranţă că tot la ceea ce ne gândim are pentru noi, *ipso fado*, o anumită realitate problematică şi ocupă în viaţa noastră un loc secundar, dacă o comparăm cu credinţele noastre autentice. La acestea nu ne gândim acum sau după aceea: relaţia

noastră cu ele constă în ceva mult mai eficient; constă în... a conta pe ele mereu, fără încetare.

Pentru a infuza, în sfârşit, lumină în structura vieţii umane, mi se pare de o importanţă excepţională această opoziţie dintre a gândi un lucru şi a conta pe el. Intelectualismul, care a tiranizat aproape neîntrerupt tot trecutul filosofiei, a împiedicat clarificarea şi chiar a inversat valoarea ambilor termeni. Mă voi explica.

Cititorul să-şi analizeze orice atitudine, chiar şi cea mai simplă în aparenţă. Cititorul se află la el acasă şi, din anumite motive, se hotărăşte să iasă în stradă. În această atitudine, care este aspectul intenţional (*de pensado*), înţelegându-l chiar în sensul cel mai larg, ca o conştiinţă limpede şi actuală a unui lucru? Cititorul şi-a dat seama de motivele sale, de hotărârea luată, de mişcările din timpul mersului, a deschis uşa, a coborât scara. Toate acestea, în cel mai fericit caz. Dar chiar şi în această situaţie, oricât ar căuta în conştiinţa sa, nu va găsi în ea niciun gând prin care să se constate că strada există. Cititorul nu şi-a pus problema nicio clipă dacă ea există sau nu. De ce? Nu veţi nega că, pentru a se hotărî să iasă în stradă, are o anumită importanţă ca aceasta să existe. La rigoare, e mai important decât orice, precondiţia (*el supuesto*) tuturor celorlalte. Totuşi, tocmai această problemă atât de importantă nu şi-a pus-o cititorul, *nu s-a gândit la ea*, nici pentru a o nega, nici pentru a o afirma, nici pentru a o pune la îndoială. Înseamnă aceasta că existenţa sau inexistenţa străzii nu a intervenit în comportamentul său? Evident că nu. Dovada ar fi dacă, ajungând la uşa casei, ar observa că strada a dispărut, că pământul se termină în pragul locuinţei sale sau că în faţa lui se deschide o prăpastie. Atunci s-ar produce în conştiinţa cititorului o evidentă şi violentă surpriză. Ce fel de surpriză? Că strada nu există. Dar nu am stabilit că înainte *nu se gândise* că aceasta există, că nu o problematizase? Această surpriză scoate în evidenţă până la ce punct existenţa acţiona în momentul anterior, adică până la ce punct cititorul *avea în vedere* strada, deşi nu se gândea la ea şi tocmai pentru că nu se gândea la ea.

Psihologul ne va spune că este vorba de un gând obişnuit şi că de aceea nu ne dăm seama de el, sau va folosi ipoteza subconştientului etc. Toate acestea, care sunt foarte îndoielnice, reprezintă pentru noi o chestiune indiferentă. Deci, ceea ce în mod decisiv acţiona în atitudinea noastră ca o ipoteză fundamentală nu era *gândit* de noi cu o conştiinţă limpede, specială. Se afla în noi, dar nu în formă conştientă, ci ca o

implicare latentă a conştiinţei sau a gândului nostru. Numesc acest mod de intervenţie a unui lucru în viaţa noastră, fără să îl gândim, „faptul de a conta pe el”. Şi acest mod este propriu credinţelor noastre efective.

Intelectualismul, am spus, inversează valoarea termenilor. Acum reiese clar sensul acestei acuzaţii, într-adevăr, intelectualismul tinde să considere ca având cea mai mare eficienţă în viaţa noastră ceea ce are mai multă conştiinţă. Acum ne dăm seama că adevărul este tocmai contrariul. Maxima eficienţă a comportamentului nostru rezidă în implicaţiile latente ale activităţii noastre intelectuale, în tot ceea ce noi avem ca bază şi care, ca simplu fapt de a conta pe ele, rămân negândite. S-a întrezărit deja imensa greşeală comisă când am vrut să clarificăm viaţa unui om sau a unei epoci prin ideologia sa, adică, prin gândurile sale specifice, în loc de a pătrunde mai adânc, până la nivelul credinţelor mai mult sau mai puţin neexprimate al lucrurilor pe care contăm? A face aceasta, a stabili inventarul lucrurilor pe care contăm, înseamnă într-adevăr a construi istoria, a lumina subsolurile vieţii.

II

Neliniştea epocii noastre – Credem în raţiune şi nu în ideile ei – Ştiinţa, aproape poezie

Să rezumăm: când încercăm să determinăm care sunt ideile unui om sau ale unei epoci, confundăm de obicei două lucruri radical distincte: credinţele şi părerile sau „gândurile” sale. În realitate, numai acestea din urmă trebuie să se numească „idei”.

Credinţele constituie baza vieţii noastre, terenul pe care ea se desfăşoară. Pentru că ele ne pun în faţă ceea ce pentru noi reprezintă însăşi realitatea, întregul nostru comportament, inclusiv cel intelectual, depinde de sistemul credinţelor noastre autentice, în ele „trăim, ne mişcăm şi existăm”. Tocmai de aceea nu obişnuim să fim conştienţi de ele, nu le gândim, ci ele acţionează latent, ca implicaţii ale modului în care, deliberat, acţionăm sau gândim. Când credem cu adevărat într-un lucru, nu avem „idee” de acest lucru, ci pur şi simplu „contăm pe el”.

În schimb, ideile, adică gândurile pe care le avem despre lucruri, fie proprii, fie primite, nu au în viaţa noastră valoare de realitate. În cadrul ei, ele acţionează ca gânduri ale noastre, şi atât. Aceasta înseamnă că „toată viaţa noastră intelectuală” este accesorie vieţii noastre reale sau autentice şi reprezintă în cadrul acesteia doar o dimensiune virtuală sau imaginară. Vă veţi întreba ce înseamnă atunci

adevărul ideilor, al teoriilor. Răspund: adevărul sau falsitatea unei idei este o problemă de „politică internă” în cadrul lumii imaginare a ideilor noastre. O idee este adevărată când corespunde ideii pe care o avem despre realitate. Dar ideea noastră despre realitate nu este realitatea noastră. Aceasta constă în acel lucru pe care de fapt contăm în viaţă. Desigur, despre majoritatea lucrurilor pe care contăm de fapt nu avem nici cea mai vagă idee, iar dacă o avem, printr-un efort special de reflecţie asupra noastră înşine, ne este indiferent de ce realitatea nu este ca idee pentru noi, ci, dimpotrivă, în măsura în care nu este pentru noi doar credinţă infraintelectuală.

Poate că nu există altă problemă asupra a ceea ce importă mai mult în epoca noastră decât cum să ştii la ce să te aştepţi cu privire la rolul şi locul pe care îl are în viaţa omului ceea ce este intelectual. Există epoci care se caracterizează ca turbulente. Epoca noastră aparţine acestora. Dar factorul turbulent în fiecare dintre aceste epoci este diferit, cu motive diferite. Marea turbulenţă de acum se datorează, în ultimă instanţă, faptului că, după mai multe secole de bogată activitate intelectuală şi. de maximă atenţie acordată acesteia, omul a început să nu mai ştie ce să facă cu ideile. El presimte deja că le-a folosit greşit, că rostul lor în viaţă este diferit de cel care le-a fost atribuit în aceste secole, dar încă nu ştie care e funcţia lor adevărată.

De aceea, contează mult, înainte de toate, să învăţăm să despărţim net „viaţa intelectuală” – care, desigur, nu este o viaţă oarecare – de viaţa trăită, de cea reală, cea care suntem. Odată bine demarcată, vom putea ridica celelalte două probleme. În ce relaţie reciprocă se află ideile şi credinţele? De unde provin, cum se formează credinţele?

Am spus în paragraful anterior că faptul de a da la voia întâmplării denumirea de idei credinţelor şi gândurilor ar induce în eroare. Acum adaug că acelaşi prejudiciu l-am produce dacă am vorbi, indistinct, despre credinţe, convingeri etc, atunci când este vorba despre idei. Este, într-adevăr, o greşeală să numim prin convingeri adeziunea pe care o suscită în mintea noastră o combinaţie intelectuală, oricare ar fi ea. Să alegem cazul extrem care este gândirea ştiinţifică, mai riguroasă, aşadar care se întemeiază pe evidenţe. Dar chiar şi aşa, nu putem vorbi serios despre credinţe. Faptul, oricât de evident ar fi, nu este realitatea noastră, nu credem în el. Mintea noastră nu poate să nu-l recunoască drept adevăr; adeziunea la el este

automată, mecanică. Dar, să înţelegem bine, această adeziune, această recunoaştere a adevărului nu înseamnă decât că, gândindu-ne la acest subiect, nu vom admite în mintea noastră un gând diferit, nici opus celui care ni se pare evident. Însă… iată: adeziunea mentală are drept condiţie faptul ca noi să ne] gândim la acest demers, să vrem să ne gândim. Este de ajuns acest lucru pentru a observa irealitatea constitutivă a întregii noastre „vieţi intelectuale”. Adeziunea noastră la o idee dată este, repet, inevitabilă; dar cum de noi depinde faptul de a o gândi sau nu, această adeziune inevitabilă care ni s-ar impune ca o; realitate imperioasă se transformă în ceva independent de voinţa noastră şi, *ipsofacto*, nu mai este realitate pentru noi. Pentru că realitatea este exact acel lucru pe care contăm, fie că vrem, fie că nu vrem. Realitatea este contravoinţa, ceea ce noi nu avem; mai degrabă cea de care noi ne lovim.

În plus, omul este deplin conştient că intelectul său se apleacă numai asupra chestiunilor discutabile, că adevărul ideilor se hrăneşte din faptul de a fi discutabil. De aceea, acest adevăr constă în proba pe care îi pretindem să o dea. Ideea are nevoie de critică precum plămânii de oxigen, se susţine şi se afirmă în alte idei, care, la rândul lor, se leagă cu altele, formând un tot sau un sistem. Se consolidează deci o lume aparte de lumea reală, o lume formată aproape exclusiv din idei, al cărei fabricant şi responsabil este omul. Astfel că fermitatea ideii celei mai ferme se reduce la soliditatea prin care rezistă la raportare cu celelalte idei. Nici mai puţin, dar nici mai mult. Ceea ce este imposibil este să verifici o idee ca pe o monedă, lovind-o direct de realitate, ca şi cum ar fi o piatră de încercare. Adevărul suprem este cel al evidenţei, dar valoarea evidenţei este, la rândul ei, pură teorie, idee şi combinaţie intelectuală. Între noi şi ideile noastre există mereu o distanţă de netrecut: aceea care merge de la real la imaginar, în schimb, de credinţele noastre suntem inseparabil uniţi De aceea se poate spune că suntem în ele. În faţa concepţiilor noastre ne bucurăm de o independenţă mai mare sau mai mică. Oricât de mare ar fi influenţa lor asupra vieţii noastre, putem oricând să suspendăm, să ne deconectăm de la teoriile noastre. Mai mult, presupune mereu din partea noastră un efort deosebit pentru a ne comporta conform modului în care gândim, adică să-l luăm cu totul în serios. Ceea ce denotă că nu credem în el, că percepem un risc esenţial în faptul de a ne încrede în ideile noastre până într-atât, încât ne vom comporta conform lor, tratându-le

ca şi cum ar fi credinţe. Altfel, nu vom aprecia faptul de a fi „consecvent cu ideile sale” ca pe un lucru foarte eroic.

Nu putem nega totuşi că este normal pentru noi să ne comportăm conform multor „adevăruri ştiinţifice”. Fără a le considera acte eroice, ne vaccinăm, ne exercităm atribuţiile, folosim instrumente de care ne dăm seama că sunt periculoase şi a căror siguranţă nu are altă garanţie decât cea a ştiinţei. Explicaţia este foarte simplă şi serveşte, pe scurt, la a-i lămuri cititorului anumite dificultăţi de care s-a lovit la începutul acestui eseu. Este vorba pur şi simplu de a-i aminti că, printre credinţele omului de azi, credinţa în „raţiune”, în inteligenţă, este una dintre cele mai importante. Nu vom preciza acum modificările pe care în ultimii ani le-a experimentat această credinţă. Oricare ar fi ele, este indiscutabil că aspectul esenţial al acestei credinţe dăinuie, adică, omul continuă să se bazeze pe eficienţa intelectului său ca pe una dintre realităţile care există”, care îi completează viaţa. Dar aveţi seninătatea de a remarca faptul că una este încrederea în inteligenţă, şi alta a crede în ideile îndrăzneţe pe care această inteligenţă le făureşte. În niciuna dintre aceste idei nu credem în mod direct. Credinţa noastră se referă la factorul inteligenţă, în general, iar această încredere! nu este o idee *despre* inteligenţă. Comparaţi precizia acestei încrederi în inteligenţă cu ideea imprecisă că aproape toţi oamenii au inteligenţă. În plus, curm aceasta îşi corijează neîncetat concepţiile şi adevărului de ieri i-l substituie pe cel de azi „dacă încrederea noastră în inteligenţă ar consta în faptul de a crede direct în idei, schimbarea acestora ar atrage după sine pierderea încrederii în inteligenţă. Dar se întâmplă exact invers. Încrederea noastră în raţiune a suportat imperturbabilă schimbările mai profunde ale teoriei despre ce este raţiunea însăşi. Ele au influenţat, fără îndoială, forma acestei încrederi, dar această încredere a continuat să acţioneze impasibilă sub o formă sau alta.

Iată un exemplu superb de ceea ce ar trebui mai cu seamă să intereseze istoria, când ea se va hotărî cu adevărat să devină ştiinţă, o ştiinţă a omului. În loc să se ocupe numai cu faptul de a face „istorie”, adică să catalogheze succesiunea ideilor despre raţiune de la Descartes până în prezent, mai bine ar căuta să definească precis cum apărea credinţa în raţiune care a operat efectiv în fiecare epocă şi care au fost consecinţele ei pentru viaţă. Deoarece este evident că argumentul dramei în care constă viaţa este diferit *dacă ai avea credinţa* că există

un Dumnezeu atotputernic şi binevoitor, decât dacă ai avea credinţa contrară. Şi, de asemenea, viaţa este diferită, chiar dacă diferenţa este mică, pentru cei care cred în capacitatea absolută a raţiunii de a descoperi realitatea, cum se credea la sfârşitul secolului al XVII-lea în Franţa, şi pentru cei care cred că pozitiviştii de la 1860, că raţiunea este, în esenţă, cunoaştere relativă.

Un studiu ca acesta ne va permite să vedem clar modificarea suferită de încrederea noastră în raţiune în timpul ultimilor douăzeci de ani, iar acest fapt ar arunca în mod surprinzător lumină către aproape toate problemele ciudate care se petrec în vremea noastră.

Dar acum nu este nevoie să-l facem pe cititor să-şi dea seama care este relaţia noastră cu ideile, cu lumea intelectuală. Această relaţie nu este de încredere; lucrurile pe care gândurile noastre, teoriile noastre le propun, nu reprezintă realitatea noastră, ci… numai idei.

Însă cititorul nu va înţelege bine ceva când acel ceva ne este doar idee şi nu realitate, dacă îl invit să observe atitudinea lui faţă de ceea ce se cheamă „fantezii, plăsmuiri”. Dar lumea fanteziei, a imaginaţiei este poezia. Ei bine, nu mă dau bătut, dimpotrivă, tocmai aici voiam să ajung. Pentru a afla exact ceea ce înseamnă pentru noi ideile, rolul lor primordial în viaţă, trebuie să avem curajul de a apropia ştiinţa de poezie mai mult decât s-a îndrăznit până acum. Fără îndoială, în comparaţie cu un roman, ştiinţa pare realitatea însăşi. Dar, în comparaţie cu realitatea autentică, se vădeşte ceea ce are ştiinţa din roman – fantezie, construcţie mentală, imaginaţie.

III

Îndoiala şi credinţa – „Marea de îndoieli” – Locul ideilor

Omul, în fond, este încrezător sau, ceea ce e acelaşi lucru, stratul mai profund al vieţii noastre, cel cari susţine şi le poartă pe toate celelalte, este format din credinţe2. Acestea reprezintă, deci, pământul sigur pe care noi îl muncim din greu. (În treacăt fie spus, metafora îşi are originea într-una dintre credinţele, cele mai simple pe care le avem şi fără de care nu e: sigur că am putea trăi: credinţa că pământul este sigur, în ciuda cutremurelor la suprafaţa căruia acestea au uneori loc.

---

[2] Nu vom aborda chestiunea dacă sub acest strat mai profund nu mai este încă ceva, un fond metafizic la care nici măcar credinţele noastre nu ajung.

Imaginaţi-vă că mâine, dintr-un motiv oarecare, ar dispărea această credinţă. A preciza liniile importante de schimbări radicale pe care le-ar produce în forma vieţii umane această dispariţie, ar fi un excelent exerciţiu de introducere în gândirea istorică).

Dar în această arie de bază a credinţelor noastre se deschid ici-colo, ca nişte trape, enorme prăpăstii de îndoială. Iată momentul pentru a spune că îndoiala, cea adevărată, cea care nu este pur şi simplu metodică sau intelectuală, este un mod al credinţei şi aparţine aceluiaşi strat cu aceasta în arhitectura vieţii. Şi iată că trăieşti în îndoială. Doar că, în acest caz, faptul de a trăi are un caracter teribil. Te afli în îndoială ca într-un abis în care ai căzut. Este deci negaţia stabilităţii.

Dintr-odată simţim că sub tălpile noastre cedează soliditatea pământului şi ni se pare că alunecăm în vid fără a ne putea salva, fără a putea face nimic să ne sprijinim, să trăim. Ar fi ca moartea în timpul vieţii, parcă am asista la anularea propriei noastre existenţe. Totuşi, îndoiala păstrează din credinţă caracterul de a fi ceva în care suntem, adică pe care nu-l putem alcătui sau fixa noi. Nu este o idee pe care am putea-o gândi sau nu, susţine sau nu, critica ori formula sau nu, ci, în mod absolut, trăim în ea. Nu este un paradox, dar este foarte greu de descris ceea ce reprezintă adevărata îndoială, dacă nu afirmăm că noi credem în îndoiala noastră. Astfel, dacă ne-am îndoi de propria îndoială, aceasta ar fi inofensivă. Faptul teribil este că acţionează în viaţa noastră exact ca şi credinţa şi aparţine aceluiaşi strat. Diferenţa dintre încredere şi îndoială nu constă aşadar în faptul de a crede, îndoiala nu este un „a nu crede” faţă de a crede, niciun „a crede că nu” faţă de „a crede că da”. Elementul distinctiv constă în ceea ce se crede. Credinţa înseamnă că Dumnezeu există sau că nu există. Ne *situează*, deci, într-o realitate pozitivă sau „negativă”, dar neechivocă, şi de aceea, fiind în ea, ne simţim plasaţi în ceva stabil.

Ceea ce ne împiedică să înţelegem bine rolul îndoielii în viaţa noastră este presupunerea că nu ne pune în faţă o realitate. Şi această greşeală provine, la rândul său, din faptul de a fi ignorat ceea ce îndoiala are din credinţă. Ar fi foarte comod dacă ar fi de ajuns să te îndoieşti de ceva pentru a fi dispărut din faţa noastră ca realitate. Dar aşa ceva nu se întâmplă, ci îndoiala ne aruncă în faţa a ceea ce este îndoielnic, în faţa unei realităţi tot atât de reale precum aceea bazată pe credinţă, dar care este ambiguă, bicefală, instabilă, în faţa căreia nu

ştim la ce să ne aşteptăm, nici ce să facem. Îndoiala, într-un cuvânt, înseamnă a te afla pe un teren instabil, este viaţa în clipa cutremurului, a unui cutremur permanent şi definitiv.

În acest punct, ca în atâtea altele referitoare la viaţa omului, primim mai multe lămuriri din limbajul obişnuit decât de la gândirea ştiinţifică. Gânditorii, deşi nu pare verosimil, au tratat întotdeauna uşuratic această realitate radicală, au lăsat-o la urmă. În schimb, omul de rând, mai atent la ceea ce este decisiv, a aruncat priviri mirate asupra propriei existenţe şi a lăsat în limbajul autohton precipitatul acestor observaţii. Uităm prea des că limbajul este deja gândire, doctrină. Folosindu-l ca pe un instrument pentru combinaţii ideologice mai complicate, nu luăm în serios ideologia primară pe care el o exprimă, care este. Când, din întâmplare, nu ne mai ocupăm de ceea ce vrem să spunem cu ajutorul expresiilor prestabilite ale limbii şi ţinem seama de ce ne spun ele însele, ne surprind subtilitatea sa şi descoperirea perspicace a realităţii.

Toate expresiile obişnuite referitoare la îndoială ne spun că în ea omul se simte cufundat într-un element nesigur, instabil. Ceea ce este îndoielnic reprezintă o realitate lichidă în care nu-şi poate păstra echilibrul şi cade. De aici expresia „a te afla pe o mare de îndoieli”. Este contrariul elementului credinţei: pământul stabil. (Cuvântul *tierra* vine de la *tersa*, uscat, solid). Şi, insistând pe aceeaşi imagine, ea ne vorbeşte despre îndoială ca despre o instabilitate, ca despre un du-te-vino de valuri. În mod sigur, lumea îndoielii este un peisaj marin şi îi inspiră omului presentimentul naufragiului. Îndoiala, descrisă ca instabilitate, ne face să ne dăm seama până la ce punct este credinţă. Este într-o astfel de măsură, încât constă în redundanţa credinţei. Te îndoieşti pentru câte. afli în două credinţe antagonice care se ciocnesc între ele şi te aruncă de la una la alta, lăsându-te fără pământ sub tălpi.

Simţind cum cade în aceste prăpăstii care se deschid în solul ferm al credinţelor sale, omul reacţionează energic. Se străduieşte „să iasă din îndoială”. Dar ce să facă? Trăsătura îndoielii este că în faţa ei nu ştim ce să facem. Ce să facem deci când ceea ce ni se întâmplă este tocmai că nu ştim ce să facem, căci lumea – se înţelege, o parte din ea – ni se prezintă ca ambiguă? Cât despre aceasta, nu este nimic de făcut. Dar într-o astfel de situaţie se află omul atunci când întreprinde o acţiune stranie care aproape nu pare aşa: omul începe să gândească. A ne gândi la un lucru este un fapt minor pe care îl facem cu el. Nici nu

este nevoie să-l atingi. Nici nu trebuie să ne mişcăm. Când toate în jurul nostru se năruie, ne rămâne totuşi posibilitatea de a medita asupra a ceea ce ne face să ne prăbuşim. Intelectul este aparatul cel mai apropiat pe care omul contează. Îl are mereu la îndemână. În timp ce crede, nu obişnuieşte să îl folosească, pentru că aceasta presupune un efort dureros. Dar, căzând în îndoială, se agaţă de el ca de un colac de salvare.

Cavităţile din credinţele noastre sunt, de aceea, locul vital unde ideile îşi inserează intervenţia. În cazul lor este vorba mereu de a înlocui lumea instabilă, ambiguă a îndoielii cu o lume în care ambiguitatea dispare. Cum se ajunge la aceasta? Prin fantezie, inventând lumi. Ideea este imaginaţie. Omului nu-i este dată nicio lume. Îi sunt date doar necazurile şi bucuriile vieţii sale. Condus de ele, trebuie să inventeze lumea. Cea mai mare parte a acesteia a moştenit-o de la strămoşii lui şi acţionează în viaţă ca un sistem de credinţe ferme. Dar fiecare trebuie să le ia pe seama lui cu tot ceea ce au îndoielnic, cu tot ceea ce este chestionabil. În acest scop, caută figuri imaginare ale lumilor şi ale posibilei sale atitudini în acestea. Dintre ele, una i se pare în *mod ideal* mai sigură şi pe aceasta o numeşte adevăr. Dar se ştie, ceea ce este adevărat şi chiar adevărat *în mod ştiinţific* nu reprezintă decât un caz particular al fantasticului. Există fantezii exacte. Mai mult: poate fi exact numai ceea ce este fantastic. Nu ai cum să-l înţelegi bine pe om dacă nu observi că matematica răsare din aceleaşi rădăcini cu poezia, din harul imaginaţiei.

Capitolul doi LUMILE INTERIOARE

Ridicolul filosofului – La panne *de automobil şi istoria* – *Din nou „idei şi credinţe”*.

Este vorba de a pregăti minţile contemporane pentru a face lumină asupra a ceea ce constituie, poate, ultima rădăcină a tuturor actualelor angoase şi nenorociri, adică: după multe secole de creaţie spirituală continuă şi fecundă şi sperând totul de la ea, omul începe să nu ştie ce să facă cu ideile. Nu îndrăzneşte, dintr-odată, să se dezintereseze radical de ele, deoarece continuă să creadă în fond că funcţia intelectivă este ceva minunat, dar, în acelaşi timp, are impresia că rolul şi locul care corespund în viaţa umană oricărui intelectual nu sunt cele care i-au fost atribuite în ultimele trei secole. Care trebuie să fie acestea? Tocmai că nu se ştie.

Când suportăm în inexorabila lor vecinătate aceste suferinţe şi

nenorociri ale timpului în care suntem, a spune că provin, ca rădăcină a lor, dintr-un lucru atât de abstract şi dincolo de spirit ca acela menţionat, pare la început ceva ridicol. La o confruntare cu situaţia îngrozitoare prin care trecem – criză economică, războaie şi asasinate, necazuri, disperare – nu descoperim nicio similitudine. La care eu aş face doar două observaţii. Prima: n-am văzut niciodată ca rădăcina unei plante să semene cu floarea sau cu fructul său. Probabil aceasta este condiţia pentru ca orice cauză să nu semene deloc cu efectul său. A crede contrariul a fost eroarea comisă de modul de interpretare magic al lumii: *similia similibus*. Cealaltă este aceasta: există anumite lucruri ridicole care trebuie spuse şi de aceea există filosoful. Cel puţin Platon declara literalmente, în modul cel mai categoric şi într-o conjunctură dintre cele mai solemne, că filosoful are misiunea de a fi ridicol (a se vedea dialogul *Parmenide*). Să nu credeţi că este un lucru atât de uşor de îndeplinit. Este nevoie de un anumit curaj, care a lipsit marilor războinici şi celor mai fioroşi revoluţionari. Şi unii şi ceilalţi au fost oameni destul de vanitoşi, cărora însă li se făcea inima cât un purice când era vorba pur şi simplu să cadă în ridicol. Dar în acest caz să se convingă umanitatea să profite de eroismul deosebit al filosofilor.

Nu putem trăi fără o instanţă ultimă a cărei deplină vigoare să o simţim asupra noastră. Ei îi împărtăşim toate îndoielile şi disputele noastre ca unui tribunal suprem. În ultimele secole, această instanţă sublimă au constituit-o ideile, ceea ce se numea de obicei „raţiune”. Acum această încredere în raţiune se clatină, slăbeşte şi, cum ea susţine tot restul vieţii noastre, rezultă că nu mai putem trăi, nici convieţui. Căci la orizont nu se întrevede niciun alt ideal capabil să o înlocuiască. De aici aspectul de lucru dezrădăcinat pe care l-a luat existenţa noastră şi impresia că tot cădem într-un gol fără fund şi, oricât ne-am agita braţele, nu găsim nimic de care să ne agăţăm: Dar nu se poate ca un ideal să moară fără ca altul să se fi născut; pentru acelaşi motiv pentru care este imposibil să faci o greşeală fără să te găseşti *ipso facto* pe terenul unui nou adevăr. Ar fi vorba, deci, în cazul nostru, de faptul că încrederea în raţiune suferă de vreo boală, dar că nu a murit. Să-i pregătim convalescenţa3.

Să-şi amintească cititorul mica dramă care se declanşează în intimitatea lui atunci când, mergând cu automobilul, necunoscându-i mecanismul, are *una panne*. Primul act: faptul petrecut are, pentru călătorie, un caracter absolut, pentru că automobilul s-a oprit nu puţin

sau pe jumătate, ci de tot. Cum conducătorul auto nu ştie din ce este alcătuit automobilul, acesta este pentru el un tot indivizibil. Dacă s-a stricat, înseamnă că s-a stricat în întregime. Pus în faţa faptului absolut că vehiculul s-a oprit, mintea profană caută o cauză la fel de absolută, şi *la panne* i se pare la început definitivă şi iremediabilă. Dezolare, gesturi patetice: „Va trebui să petrecem noaptea aici”. Actul al doilea: mecanicul se apropie cu un calm surprinzător de motor. Umblă la un şurub. Pune din nou mâna pe volan. Maşina porneşte victorioasă, ca şi cum ar renaşte din ea însăşi. Bucurie. Emoţia salvării. Actul al treilea: sub torentul bucuriei care ne inundă, ţâşneşte un firicel de emoţie contrară: este o undă de ruşine. Ni se pare că prima noastră reacţie fatalistă a fost absurdă, nereflectată, puerilă. Cum de nu ne-am

3 A se consulta la acest punct studiul autorului „Apuntes sobre el pensamiento; su teurgia y su demiurgia”, publicat în revista *Logos* a. Facultăţii de Filosofie şi Litere din Buenos Aires, în ianuarie 1942. [Această notă inclusă în ediţia menţionată din 1942 a fost omisă din reeditările ulterioare. Studiul menţionat este inclus în volumul *Historia como sistema*, publicat în această «lecţie.]

gândit că o maşină este un ansamblu de mai multe piese şi că defecţiunea cea mai mică a uneia dintre ele îi poate aduce oprirea?

Ne dăm seama că faptul „absolut” al opririi maşinii nu are obligatoriu o cauză la fel de absolută şi că este de ajuns, poate, o uşoară revizuire pentru a restabili mecanismul. Ne simţim, într-un cuvânt, ruşinaţi pentru lipsa noastră de calm şi plini de respect faţă de mecanic, faţă de omul care îşi cunoaşte meseria.

În ceea ce priveşte *la panne* de care suferă viaţa istorică, ne aflăm în primul act. Ceea ce agravează şi mai mult situaţia este faptul că, fiind vorba de probleme colective şi despre maşinăria publică, nu este uşor ca mecanicul să poată manevra cu calm şi eficienţă şuruburile, dacă nu se bazează în prealabil pe faptul că pasagerii au încredere în el şi îl respectă, dacă nu cred cfă există cineva care „ştie ce face”. Adică, al treilea act ar trebui să-l anticipeze pe al doilea, şi aceasta nu este un lucru uşor. În plus, numărul de şuruburi care ar trebui să fie strânse este mare şi se află în locuri foarte diferite. Bine! Fiecare să lucreze fără înfumurare, fără să gesticuleze. În ceea ce mă priveşte, sunt sucubul de sub burta motorului care repară unul dintre rulmenţii lui cei mai ascunşi.

Să ne întoarcem la distincţia făcută de mine între credinţe şi idei

sau păreri (*ocurrendas*). Credinţe sunt toate acele lucruri pe care contăm în mod absolut, chiar dacă nu ne gândim la ele. Numai fiind siguri că există şi că sunt aşa cum le credem, nu le punem sub semnul întrebării, ci ne purtăm mecanic, contând pe ele. Când mergem pe stradă nu avem de gând să trecem prin clădiri, evităm în mod automat să ne ciocnim de ele, fără a fi nevoie ca în mintea noastră să se nască ideea expresă: „zidurile sunt impenetrabile". În orice moment viaţa noastră se bazează pe un repertoriu enorm de credinţe perechi. Dar există lucruri şi situaţii în faţa cărora ne trezim fără o credinţă fermă: există îndoiala dacă da sau nu şi dacă sunt aşa sau altfel. Atunci nu mai avem decât să *ne facem* o idee, o părere despre ele. Ideile sunt, de aceea, „lucrurile" pe care noi, în mod conştient, le construim, le elaborăm, tocmai pentru că *nu credem în ele*. Gândesc că acesta este cel mai corect punct de vedere, cel mai elocvent, care se sustrage cel mai puţin marii întrebări asupra rolului straniu şi extrem de subtil pe care îl joacă în viaţa noastră ideile. Remarcaţi că sub acest nume sunt incluse toate: ideile obişnuite şi ideile ştiinţifice, ideile religioase şi de orice alt fel. Căci realitatea deplină şi autentică nu este pentru noi decât aceea în care credem. Dar ideile se nasc din îndoială, adică dintr-un vid sau vacuum de credinţe. Astfel, ceea ce concepem (*ideamos*) nu este realitate deplină şi autentică. Atunci ce este ea pentru noi? Se observă, desigur, caracterul ortopedic al ideilor: ele acţionează acolo unde o credinţă s-a distrus sau a slăbit.

Nu trebuie să ne întrebăm acum care este originea credinţelor din care ele provin, pentru că răspunsul, cum se va vedea, trebuie să fii înţeles bine dinainte ce înseamnă ideile. Cea mai bună metodă este să pornim de la situaţia prezentă, de la faptul indiscutabil că suntem constituiţi, pe de o parte, din credinţe, de oriunde ar veni ele, şi din idei; primele formează lumea noastră reală, iar celelalte sunt… nu ştim bine ce.

II

Nerecunoştinţa omului şi realitatea nudă

Defectul cel mai grav al omului este nerecunotinţa. Am dat acest calificativ maxim pentru că, substanţa omului fiind istoria sa, orice comportament antiistoric are pentru el un caracter sinucigaş. Nerecunoscătorul uită că cea mai mare parte din tot ce are un este opera lui, ci a primit-o în dar de la alţii, care s-au străduit să o creeze sau s-o obţină. Uitând, ignoră complet adevărata condiţie a ceea ce are.

Crede că este un dar spontan al naturii şi, precum natura, indestructibil. Acesta îl face să greşească profund în manevrarea avantajelor pe care le are şi chiar să le piardă mai mult sau mai puţin. Azi asistăm la acest fenomen pe scară largă. Omul actual nu-şi dă seama că aproape tot ce avem pentru a înfrunta cu oarecare comoditate existenţa datorăm trecutului, aşa încât trebuie să ne purtăm faţă de trecut, cu mare atenţie, delicateţe şi tact, şi mai ales trebuie să ţinem seama de el pentru că în realitate este prezent prin ceea ce ne-a lăsat moştenire. A uita trecutul, a-i întoarce spatele, are efectul la care asistăm azi: rebar-barizarea omului.

Dar acum nu mă interesează aceste forme extreme şi tranzitorii de nerecunoştinţa. Mă interesează mai mult nivelul normal al celei care îl însoţeşte mereu pe om şi-l împiedică să înţeleagă care esteadevărata lui condiţie. Şi cum filosofia constă în faptul de a ne da seama de noi înşine şi de a realiza cine suntem şi în a vedea care este realitatea autentică şi primară care ne înconjoară, aceasta vrea să spună că nerecunoştinţa în noi o teribilă cecitate filosofică.

Dacă suntem întrebaţi ce este în realitate acesta pe care calcă picioarele noastră, răspundem imediat că este Pământul. Prin acest termen înţelegem un astru de o anumită constituţie şi mărime, adică o masă de materie cosmică şi care se roteşte în jurul Soarelui cu o regularitate şi cu o siguranţă destul de mari ca să putem avea încredere în el. Credinţa pe care o avem e cât se poate de fermă şi de aceea reprezintă pentru noi realitatea, iar pentru că noi contăm pe ea fără reţineri, nu mai punem problema sub semnul întrebării în viaţa de zi cu zi. Dar fapt este că, de i se punea aceeaşi întrebare unui om din secolul al VI-lea î.Hr., răspunsul lui ar fi fost foarte diferit. Pământul era pentru el o zeiţă, zeiţa mamă Demeter. Nu o acumulare de materie, ci o putere divină care avea voinţă proprie şi capricii. De ajuns pentru a ne da seama că realitatea autentică şi primară a Pământului nu este niciuna, nici cealaltă, că Pământul-astru şi Pământul-zeu nu sunt pur şi simplu realitatea, ci două idei; dacă vreţi, o idee adevărată şi o idee eronată *despre* această realitate pe care au inventa-o nişte oameni într-o bună zi şi cu mari eforturi. Astfel încât realitatea care pentru noi este Pământul nu provine pur şi simplu din acesta, ci o *datorăm* unui om, multor antecesori şi, în plus, adevărul ei depinde de multe consideraţii dificile, într-un cuvânt, ea *este* problematică, iar nu nechestionabilă.

Aceeaşi remarcă am putea s-o facem cu privire la tot ce ne-ar duce la descoperirea că realitatea în care credem că trăim, pe care contăm şi la care ne raportăm în cele din urmă toate speranţele şi temerile, constituie opera şi activitatea unor oameni, şi nu realitatea autentică şi primară. Pentru a o găsi pe aceasta în efectiva ei nuditate, ar trebui s-o despuiem de toate credinţele de acum şi din alte timpuri, care nu sunt decât interpretări concepute de om despre ceea ce întâlneşte, cât trăieşte, în el însuşi şi în jurul său. Înainte de orice interpretare, Pământul nu este nici măcar un „lucru", căci „lucrul" este deja o formă de a fi, un anume mod de comportament (opus, de exemplu, „fantasmei"), construit de mintea noastră pentru a-şi explica acea realitate primară.

Dacă am fi fost recunoscători, am fi înţeles, desigur, că tot ceea ce este pentru noi Pământul ca realitate şi care ne permite în mare măsură să ştim la ce să ne aşteptăm în această privinţă ca să ne liniştim şi să nu trăim strangulaţi de o groază continuă, o datorăm efortului şi priceperii (*ingenio*) altor oameni. Fără intervenţia lor în relaţia noastră cu Pământul şi, de asemenea, cu tot ce ne înconjoară, am fi ca şi primul om, adică înspăimântaţi. Am moştenit toate acele eforturi în forma credinţelor care reprezintă capitalul din care trăim. Marea şi, în acelaşi timp, elementara descoperire pe care o va face Occidentul în anii viitori, când va fi încheiat lichidarea beţiei de prostii de care s-a molipsit în secolul al XVIII-lea, o reprezintă faptul că omul este, mai mult ca orice, un moştenitor. Şi aceasta, iar nu altceva, îl diferenţiază radical de animal. Dar a fi conştient de faptul că este moştenitor înseamnă a avea conştiinţă istorică.

Realitatea autentică a Pământului nu are chip, nu are un mod de a fi, este pură enigma. Privită în această consistenţă primară şi nudă, ea este sol care, pentru moment, ne susţine, fără a ne oferi cea mai mică garanţie că nu se va prăbuşi în clipa următoare; este ceea ce ne facilitează fuga de un pericol, dar şi ceea ce în formă de „distanţă" ne desparte de femeia iubită sau de copii; este ceea ce uneori prezintă neplăcutul caracter de a merge la deal şi uneori plăcuta situaţie de a merge la vale. Pământul în sine, curăţat de ideile pe care omul şi le-a format despre el, nu este, deci, un „lucru", ci un incert repertoriu de facilităţi şi dificultăţi în viaţa noastră.

În acest sens, spunem că realitatea autentică şi primară nu are reprezentare în sine. De aceea nu trebuie s-o numim „lume". Este o

enigmă propusă actului nostru de a exista. A trăi înseamnă o irevocabilă imersiune în enigmatic. La această enigmă primară şi preintelectuală omul reacţionează punând în acţiune aparatul său intelectual, care este mai ales imaginaţie. El creează lumea matematică, lumea fizică, lumea religioasă, morală, politică şi poetică, ce sunt efectiv „lumi" pentru că au o formă şi o ordine, un plan. Aceste lumi imaginare sunt confruntate cu enigma realităţii autentice şi sunt acceptate când par să se potrivească acesteia cât mai bine. Dar, bineînţeles, nu se confundă niciodată cu realitatea însăşi. În câteva puncte corespondenţa este atât de mare, încât se produce o confuzie parţială – şi vom vedea consecinţele acestui fapt – dar cum aceste puncte de asamblare perfectă sunt inseparabile de rest, insuficient asamblat, rămân aceste lumi imaginare, ca lumi create de noi, care există doar datorită nouă; într-un cuvânt, ca lumi „interioare". De aceea le putem numi „ale noastre". Şi aşa cum matematicianul îşi are lumea *lui* şi fizicianul la fel, fiecare dintre noi avem lumea noastră.

Dacă ceea ce spun este adevărat, nu se observă cât este de surprinzător? Rezultă că în faţa realităţii autentice, care este enigmatică, şi, ca atare, teribilă, o problemă care ar fi doară intelectului, deci o problemă ireală, nu este niciodată teribilă, ci o realitate care, tocmai pentru că este realitate în sine, constă dintr-o enigmă, fiind spaima însăşi – iar. omul reacţionează secretând în intimitatea lui o lume imaginară. Adică, se retrage imediat din realitate, desigur în plan: imaginar, cu gândul de trai în lumea sa interioară. Iată ce animalul nu poate face. Animalul trebuie să fie mereu atent la realitate, aşa cum se prezintă ea, trebuie să fie mereu „în afara sa". Scheler, în *Rolul omului în cosmos*, a întrevăzut, această condiţie diferită a animalului faţă de cea a omului, dar nu a înşele; bine, necunoscându-i raţiunea şi posibilităţile. Animalul trebuie să stea în afara sa pentru simplul motiv că nu are un „în sine", un *chez soi*, o intimitat în care să intre când ar avea de gând să se retragă din realitate. Şi nu are intimitate, adică lume interioară, pentru că nu are imaginaţie. Ceea ce numim intimitatea noastră nu este decât lumea noastră imaginară; lumea ideilor noastre este specificul omului şi ea se numeşte „a cădea pe gânduri" (*ensimismarse*). Din această cădere pe gânduri, omul iese repede pentru a se întoarce la realitate, dar acum o priveşte ca printr-un instrument optic, din lumea sa interioară, din ideile sale, unele din care s-au consolidat în credinţe. Şi acesta este faptul surprinzător pe care îl

anunţam înainte: omul există în două planuri; este situat simultan în realitatea enigmatică şi în lumea clară a ideilor care i-au trecut prin minte. Această a doua existenţă este, tocmai de aceea, „imaginară", dar observaţi că faptul de a avea o existenţă aparţine ca atare realităţii sale absolute4.

111.

Ştiinţa ca poezie – Triunghiul şi Hamlet – Comoara erorilor

Se ştie deci că ceea ce obişnuim să numim lume primară sau „exterioară" nu este realitatea nudă, autentică şi primară în care omul se află, ci o interpretare dată de el acestei realităţi, adică o idee. Această idee s-a consolidat în credinţă. A crede într-o idee înseamnă a crede că este realitatea, deci a nu o mai vedea ca pe o simplă idee.

Dar este clar că aceste credinţe au început prin „a nu mai fi" decât păreri sau idei *stricto sensu*. Au survenit într-o bună zi ca operă a imaginaţiei unui om care *a căzut pe gânduri*, neglijând o clipă lumea reală. Fizica, de exemplu, este una dintre aceste arhitecturi ideale pe care omul le construieşte. Unele dintre aceste idei ale fizicii se află azi în noi acţionând ca nişte credinţe, dar cea mai mare parte dintre ele sunt pentru noi ştiinţă – nici mai mult, nici mai puţin. Deci, când se vorbeşte de „lumea fizică", observaţi că în cea mai mare parte a ei nu. O luăm ca pe o lume reală, ci ca pe o lume imaginară sau „interioară".

Acum, chestiunea pe care o propun cititorului constă în a determina cu mare rigoare, fără a admite expresii vagi sau imprecise, care este atitudinea pe care o are fizicianul când se gândeşte la adevărurile

— Acest eseu dezvoltă anumite idei fundamentale expuse în conferinţa mea «Ensimismamiento y alteracion» şi, în acelaşi timp, găseşte în ea desfăşurat ceea ce paragraful textului enunţă doar. [A se vedea *El hombre y la gente*, cap. I, care conţine menţionată conferinţă publicată în această colecţie.]

ştiinţei sale sau, altfel spus, ce este pentru fizician lumea lui, lumea fizicii. Îi este realitate? Evident, nu. Ideile sale i se par adevăruri, dar acesta este un calificativ ce subliniază caracterul de simple gânduri pe care acestea le reprezintă. Nu mai este posibil, ca în timpurile fericite, să defineşti în mod elegant adevărul spunând că este adecvarea gândului cu realitatea. Termenul de „adecvare" este echivoc. Dacă e luat în sens de „egalitate", devine fals. Niciodată o idee nu este egală cu lucrul la care se referă. Dar dacă e luat în sensul şi mai vag de

„corespondenţă”, recunoaştem deja că ideile *nu sunt* realitatea, ci, dimpotrivă, idei şi numai idei. Fizicianul ştie foarte bine că *ceea ce afirmă* teoria sa nu *există* în realitate.

În plus, ar fi de ajuns să observăm că lumea fizicii este incompletă, este ticsită cu probleme nerezolvate care obligă la a nu fi confundată cu realitatea însăşi, exact cea care îi dă aceste probleme. Fizica nu este tocmai realitate, ci o sferă (*orice*) imaginară în care trăieşte imaginar, în acelaşi timp continuând să trăiască realitatea autentică şi primară a vieţii sale.

Acum, acest lucru care e cam greu de înţeles când ne referim la fizică şi, în general, la ştiinţă, nu apare evident şi clar când observăm ce ni se întâmplă citind un roman sau urmărind o piesă de teatru? Cel care citeşte un roman, de fapt, trăieşte realitatea vieţii sale; dar această realitate a vieţii sale constă acum în faptul de a fi evadat din ea prin dimensiunea virtuală a fanteziei şi în a trăi o cvasiexistenţă în lumea imaginară pe care romancierul o descrie.

Iată de ce consider atât de fertil punctul de vedere iniţiat în capitolul I al acestui eseu: înţelegem bine ce reprezintă un lucru doar când nu ne este realitate, ci ideal; dacă luăm aminte la ceea ce reprezintă pentru om poezia şi reuşim în mod curajos să vedem ştiinţa *sub specie poeseos*.

„Lumea poetică” este, de fapt, exemplul cel mai transparent a ceea ce am numit „lumi interioare”. În ea apar, cu un cinism înalt, ca şi cum ar fi sub cerul liber, caracterele specifice acestora. Ne dăm seama că este o pură invenţie, rod al fanteziei noastre. Noi nu o considerăm ca realitate şi totuşi ne ocupăm de obiectele ei la fel cum ne ocupăm de lucrurile lumii exterioare, adică – de vreme ce a trăi înseamnă preocupare – trăim multe momente ca oaspeţi ai sferei poetice şi absenţi din cea reală. E bine, în trecere, să recunoaştem că nimeni până acum nu a dat un răspuns potrivit la întrebarea de ce face omul poezie, de ce îşi creează cu multă osteneală un univers poetic. Şi adevărul este că acest fapt e cât se poate de straniu. De parcă omul nu ar avea şi aşa prea multe de făcut cu lumea lui reală ca să mai aibă nevoie de o explicaţie a faptului că se amuză imaginând deliberat lumi ireale.

Dar despre poezie ne-am obişnuit să vorbim fără mare patetism. Când spunem că nu este ceva *serios*, se supără doar poeţii, care sunt, cum se ştie, *genus irritabile*. Nu ne costă un mare efort să recunoaştem că un lucru atât de puţin serios este pură fantezie. Fantezia are faima

de a fi nebuna casei. Dar ştiinţa şi filosofia, ce altceva sunt, dacă nu fantezie? Punctul matematic, triunghiul geometric, atomul fizic, nu ar avea calităţile exacte care le constituie dacă nu ar fi simple construcţii mentale. Când vrem să le întâlnim în realitate, adică în perceptibil şi nu în imaginar, trebuie să recurgem la măsură şi *ipsofacto* exactitatea lor se degradează şi se transformă într-un inevitabil „mai mult sau mai puţin”. Ce întâmplare! La fel li se întâmpla şi personajelor poetice. Fără îndoială, triunghiul şi Hamlet au acelaşi *pedigree*. Sunt copii ai nebunei casei – fantasmagorii.

Faptul că ideile ştiinţifice sunt diferit înţelese în raport cu realitatea de cei care acceptă ideile poetice şi că relaţia lor cu lucrurile este mai strânsă şi mai *serioasă* nu trebuie să ne împiedice să recunoaştem că ele, ideile, nu sunt decât fantezii şi că trebuie să le trăim doar ca fantezii, în ciuda seriozităţii lor. Dacă facem altfel, denaturăm atitudinea corectă faţă de ele şi le considerăm ca şi cum ar fi realitate sau, ceea ce este acelaşi lucru, confundăm lumea interioară cu cea exterioară, ceea ce obişnuieşte, la o scară ceva mai mare, să facă dementul.

Cititorul să-şi aducă aminte situaţia originară a omului. Pentru a trăi, acesta trebuia să facă ceva, să se acomodeze cu lucrurile din jur. Dar pentru a hotărî ce va face cu toate acestea, trebuia să ştie la ce să se aştepte din partea lor, adică să ştie *ce sunt*. Cum această realitate primară nu-i descoperea de bunăvoie secretul, nu mai avea altceva de făcut decât să-şi mobilizeze aparatul său intelectual, al cărui organ principal – susţin eu – este imaginaţia. Omul imaginează o anumită figură sau un mod de a fi al realităţii. El presupune că este aşa sau altfel, inventează lumea sau o bucată din ea. Nici mai mult, nici mai puţin ca un romancier, prin faptul că respectă caracterul imaginar al creaţiei sale. Diferenţa constă în intenţia cu care o creează. Un plan topografic nu este mai mult sau mai puţin fantastic decât peisajul unui pictor. Dar pictorul nu şi-a pictat peisajul pentru a-i servi drept ghid în călătoria sa, pe când planul a fost conceput cu această finalitate. „Lumea interioară” care e ştiinţa este planul vast pe care îl elaborăm de acum trei secole şi jumătate pentru a merge printre lucruri. Şi până la urmă e ca şi cum ne-am spune: „*Presupunând* că realitatea ar fi aşa cum mi-o imaginez, comportamentul în ea şi cu ea trebuie să fie aşa şi aşa. Să încercăm dacă rezultatul este bun”. Încercarea are riscuri. Nu este vorba de un joc. În el constă reuşita vieţii noastre. Nu este o nebunie să

facem ca viaţa noastră să depindă de o coincidenţă improbabilă dintre realitate şi o fantezie de-a noastră? E o nebunie, fără îndoială. Dar nu este o chestiune de voinţă. Pentru că putem alege – vom vedea în ce măsură – între o fantezie sau alta pentru a ne conduce comportamentul şi a face proba, dar nu putem alege între a fantaza sau nu. Omul este condamnat să fie romancier. Posibila reuşită a fantasmagoriilor lui va fi pe cât de improbabilă doriţi; dar chiar şi aşa, aceasta e singura probabilitate pe care omul contează pentru a subzista. Încercarea este atât de riscantă, încât până în acest moment omul încă nu a reuşit să-şi rezolve problema şi să *aibă o certitudine* sau să reuşească. Dar puţinul pe care l-a obţinut în acest sens l-a costat milenii şi milenii, reuşind după multe erori, adică angajându-se în fantezii absurde, în situaţii fără ieşire din care a trebuit să se retragă înfrânt. Însă aceste erori, experimentate ca atare, sunt singurele *points de repere* pe care le are, sunt singurul lucru cu adevărat obţinut şi consolidat. Cel puţin azi omul ştie că aceste figuri ale lumii imaginate de el în trecut *nu sunt* realitatea. După multe erori, se va stabili aria posibilei reuşite. *De aici importanţa păstrării erorilor*, aceasta fiind istoria. În existenţa individuală o numim „experienţă de viaţă”, ea având inconvenientul că e puţin profitabilă, deoarece subiectul trebuie să greşească mai întâi pentru a reuşi după aceea, iar după aceea este, uneori, deja prea târziu. Dar în istorie a existat un timp din trecut în care cineva a greşit, iar în vremea noastră acel cineva poate profita de experienţă.

IV *Articularea lumilor interioare*

Cea mai mare dorinţă a mea este ca un cititor, chiar şi mai puţin cultivat, să nu se piardă prin aceste hăţişuri periculoase în care l-am încurcat. Aceasta mă obligă să indic opririle de-a lungul drumului nostru.

Ceea ce obişnuim să numim realitate sau „lume exterioară” nu este realitatea primară şi despuiată de orice interpretare omenească, *ci este ceea ce credem*, cu o credinţă fermă şi stabilă, a fi realitatea. Tot ceea ce în această lume reală aflăm ca îndoielnic sau insuficient ne obligă să ne formăm idei asupra lui. Aceste idei formează „lumile interioare” în care trăim, conştienţi că sunt invenţia noastră, precum trăim harta unui teritoriu în vreme ce călătorim prin el. Dar să nu credeţi că lumea reală ne forţează să reacţionăm numai cu idei ştiinţifice şi filosofice. Lumea cunoaşterii e doar una dintre multele

lumi interioare. Alături de ea se află lumea religiei, lumea poetică şi lumea de *sagesse* sau „experienţa de viaţă”, tocmai pentru a lămuri puţin de ce şi în ce măsură are omul această pluralitate de lumi intime sau, ceea ce este acelaşi lucru, de ce şi în ce măsură omul este religios, om de ştiinţă, filosof, poet şi „înţelept” sau „om de lume” (ceea ce Gracián numea „spiritual”). În acest scop, îl invităm pe cititor, înainte de toate, să-şi dea seama bine că toate aceste lumi, inclusiv cea a ştiinţei, au o dimensiune comună cu poezia, adică sunt opera fanteziei noastre. Ceea ce se numeşte gândire ştiinţifică nu este decât fantezie exactă. Mai mult, dacă te gândeşti bine, observi că realitatea nu este niciodată exactă şi că doar fantasticul poate fi exact (punctul matematic, atomul, conceptul în general şi personajul poetic). Însă fantasticul este cel mai opus realului; într-adevăr, toate lucrurile forjate de ideile noastre se opun în noi la ceea ce simţim ca însăşi realitatea „lumii exterioare”.

Lumea poetică reprezintă gradul extrem al fantasticului şi, în comparaţie cu ea, cea a ştiinţei ni se pare a fi mai aproape de cea reală. Perfect; dar dacă lumea ştiinţei ni se pare aproape reală *în comparaţie* cu cea a poeziei, să nu uităm că ea este şi fantastică şi, în comparaţie cu realitatea, nu este decât fantasmagorie. Dar această dublă observaţie ne permite să remarcăm că diversele „lumi interioare” sunt asamblate de noi în cadrul lumii reale sau exterioare, formând o articulaţie uriaşă. Vreau să spun că una dintre ele, cea religioasă, de exemplu, sau cea ştiinţifică, ni se pare a fi cea mai apropiată de realitate, că pe ea se grefează cea de *sagesse* sau experienţa spontană a vieţii şi, în jurul ei, cea a poeziei. Fapt e că trăim fiecare din aceste lumi cu o doză de „seriozitate” diferită sau, invers, cu grade diferite de ironie.

Imediat ce observăm acest lucru, ne amintim că un astfel de tip de articulare a lumilor noastre interioare nu a fost mereu acelaşi. Au existat perioade în care cea mai apropiată de realitate a fost pentru om religia, şi nu ştiinţa. Există o perioadă în istoria greacă în care „adevărul” era pentru eleni Homer; astfel, ceea ce se numeşte de obicei poezie.

Ajungem în felul acesta la marea întrebare. Susţin că păcatul de a vorbi cu uşurinţă despre această pluralitate de lumi îl poartă conştiinţa europeană, care niciodată nu s-a ocupat serios să-şi clarifice relaţiile şi în ce constă ea însăşi în ultimă instanţă. Ştiinţele sunt minunate prin conţinutul lor propriu, dar când întrebăm îndeaproape

ce înseamnă ştiinţa, ca preocupare a omului, faţă de filosofie, religie, înţelepciune etc, ni se răspunde doar cu cele mai vagi noţiuni.

Este evident că toate acestea – ştiinţa, filosofia, poezia, religia – sunt lucruri pe care omul le face şi tot ceea ce face este făcut prin ceva şi pentru ceva. Bine, dar de ce face omul aceste lucruri diferite?

Dacă omul se preocupă de cunoaştere, dacă face ştiinţă sau filosofie este, fără îndoială, pentru că într-o bună zi se află în situaţia de a fi în îndoială asupra unor probleme care îl interesează şi aspiră la faptul de a fi sigur. Dar trebuie, să fim atenţi la ceea ce implică o asemenea situaţie. Deocamdată observăm că nu poate fi o situaţie originară: adică faptul de a fi în îndoială presupune faptul de a fi căzut în ea într-o anumită zi. Omul nu poate începe prin a se îndoi, îndoiala este ceva care trece repede la cel care înainte avea un ideal sau o credinţă în care se afla fără doar şi poate dintotdeauna. A te preocupa de cunoaştere nu este deci un lucru necondiţionat de o situaţie anterioară. Cel care crede, cel care nu se îndoieşte, nu-şi mobilizează tensionata sa activitate de cunoaştere. Aceasta se naşte în îndoială şi păstrează mereu vie acea forţă care a generat-o. Omul de ştiinţă trebuie să exerseze constant îndoiala faţă de propriile sale adevăruri. Acestea sunt adevăruri de cunoaştere în măsura în care rezistă la orice posibilă îndoială. Practică, deci, un continuu box cu scepticismul. Acest box se numeşte încercare. Care, pe de altă parte, descoperă că certitudinea la care aspiră cunoscătorul – omul de ştiinţă sau filosoful – nu este una oarecare. Cel care crede, are o certitudine tocmai pentru că el nu şi-a forjat-o. Credinţa este certitudinea în care ne aflăm fără să ştim nici cum, nici pe unde am intrat în ea. Orice credinţă este receptată. De aceea prototipul ei este „credinţa părinţilor noştri”. Dar preocupându-ne să cunoaştem, am pierdut tocmai această certitudine dăruită în care ne aflam şi ne trezim că trebuie să ne construim una numai cu propriile noastre forţe. Şi acest lucru este imposibil dacă omul nu *crede* că are forţe pentru aşa ceva.

A fost de ajuns să se restrângă la minimum noţiunea cea mai evidentă de cunoaştere pentru ca acest fapt uman caracteristic să apară circumscris unei serii de condiţii, adică, pentru a descoperi că omul nu începe să cunoască pur şi simplu, în orice împrejurări. Nu se va întâmpla acelaşi lucru cu toate celelalte preocupări importante mentale: religie, poezie etc?

Totuşi, gânditorii nu s-au străduit încă – deşi nu pare credibil –

să le precizeze condiţiile. La nevoie, nici măcar nu grăbesc puţin confruntarea fiecăreia cu celelalte. Din câte ştiu, doar Dilthey amplifică mai mult chestiunea şi se crede obligat să ne spună ce e filosofia şi, de asemenea, ce e ştiinţa, ce e religia şi ce e literatura[3] Căci e foarte clar că toate acestea au ceva în comun. Cervantes şi Shakespeare ne dau o idee despre lume ca şi Aristotel sau Newton. Şi religia nu este ceva care să nu aibă legătură cu Universul.

Astfel, rezultă că atunci când filosofii descriu această pluralitate de direcţii în activitatea, să spunem, intelectuală a omului – această vagă denumire este suficientă pentru a o pune în opoziţie cu toate activităţile de tip „practic" – sunt liniştiţi şi cred că au făcut tot ce aveau de făcut pe această temă. Nu contează, în acest caz „că unii adaugă acestor direcţii mitul, diferenţiindu-l confuz de religie.

Ceea ce contează este să se observe că pentru toţi, inclusiv pentru Dilthey, va fi vorba, în aceste direcţii, despre moduri permanente şi constitutive ale omului, ale vieţii umane. Omul ar fi o fiinţă care are ca proprietate esenţială aceste dispoziţii de acţiune, aşa cum are picioare şi un aparat pentru a emite sunete articulate şi un sistem de reflexe fiziologice. Astfel, omul este religios doar aşa şi cunoaşte filosofie sau matematică doar aşa şi scrie doar aşa poezie – unde „doar aşa" înseamnă că are religia, cunoaşterea şi poezia ca „facultăţi" sau disponibilităţi permanente. Şi în orice caz omul ar fi toate aceste lucruri – om religios, filosof, om de ştiinţă, poet – deşi într-o măsură mai mare sau mai mică.

Gândindu-ne la aceasta, e limpede că ei recunosc următoarele: conceptul de religie, de filosofie, de ştiinţă, de poezie se pot forma numai ţinând cont de anumite activităţi ale omului, de comportamente, de opere bine determinate care apar la anumite date şi locuri ale istoriei. De exemplu, pentru a nu a avea de-a face decât cu lucruri foarte clare, filosofia se prefigurează clar doar în secolul al V-lea în Grecia; ştiinţa se profilează cu un aspect propriu şi neechivoc în Europa doar în secolul al XVII-lea. Dar o dată ce faţă de o activitate omenească determinată cronologic s-a format o idee clară, se caută în toată epoca istorică un lucru care să-i semene, cât de puţin, şi se trage

---

[3] Deşi n-o face suficient de profund, cu excepţia greşelii radicale la care se referă în paragrafele următoare.

concluzia, în funcţie de el, că omul şi în această epocă era om religios, om de ştiinţă, poet. Adică n-a folosit la nimic formarea unei idei clare despre fiecare dintre aceste lucruri, ci, dimpotrivă, la o golire şi o eterizare, pentru a o putea aplica la fenomene foarte opuse între ele.

Pierderea constă în faptul că vom goli aceste forme de preocupare umană de orice conţinut concret, considerându-le ca libere de orice conţinut determinat. De exemplu, considerăm religie nu numai orice credinţă în vreun zeu, oricare ar fi el, ci numim religie şi budismul, deşi nu crede în niciun zeu. Şi, la fel, numim cunoaştere orice opinie despre ceea ce există, indiferent de ceea ce opinează omul aici, indiferent de modalitatea însăşi a opinării; şi numim poezie orice operă verbală umană care place, indiferent de înfăţişarea acelui produs verbal în care se complace, şi cu exemplară magnanimitate atribuim varietatea de nedominat şi contradictorie de conţinuturi poetice unei nelimitate varietăţi de stiluri, şi nimic mai mult.

Astfel, din punctul meu de vedere, această folosire atât de fermă trebuie să suporte cât mai curând o modificare şi, probabil, o reformă profundă. Un lucru pe care îl voi încerca în altă parte.

decembrie, 1934

FRAGMENTE INEDITE

[*Modul noetic al filosofiei*]*!*

Am definit, într-o primă încercare, activitatea umană pe care o reprezintă filosofia, distingând-o de religie, cu care are în comun faptul de a fi o certitudine ultimă şi universală. Pe de altă parte, certitudinea filosofică şi, în general, ştiinţifică, se deosebeşte de cea religioasă prin aceea că este o certitudine care se constituie pe sine printr-o depăşire constantă a îndoielii; aşadar, nu o lasă pe aceasta deoparte, ci, dimpotrivă, o păstrează. Această depăşire permanentă a îndoielii constituie proba şi operaţia prin care se produce cunoaşterea *stricto sensu*.

Odată precizată [filosofia] drept cunoaştere, ne-a fost uşor s-o distingem, la rândul ei, de alte tipuri de cunoaştere *stricto sensu* care sunt ştiinţele.

Dar mai întâlnim în orizontul nostru alte două activităţi umane suficient de apropiate sau asemănătoare pentru a le deosebi de cea filosofică: poezia şi experienţa de viaţă.

1 [Manuscrisul corespunde, după propriile mele însemnări, ecţiei susţinute în 26 noiembrie 1935.]

(Consideraţii de acest gen, deşi mai puţin limitative, mai puţin angajante şi, astfel, mai puţin fidele decât cele făcute de mine în lecţia anterioară, reprezintă tot ce puteţi întâlni dumneavoastră în producţia filosofică atunci când este vorba despre problema fundamentală de a delimita filosofia faţă de celelalte forme ale activităţii umane. Din câte ştiu, numai Dilthey mai pune problema cu o astfel de amploare, deşi, ca de obicei, se opreşte la poziţii mai puţin angajante).

Dar chiar aşa fiind, eu nu mă mulţumesc cu cele spuse şi le consider numai ca o primă aproximare.

Să vedem cum apare figura filosofiei din forma de activitate mai generală care este cunoaşterea. Deja am dat cunoaşterii o primă definiţie care, prin prudenţa şi subtilitatea ei, ar fi trebuit să vă surprindă. Am spus că a cunoaşte este ceea ce face omul întrucât are îndoieli asupra unui lucru şi *pentru* a ajunge să fie sigur de el. Apoi am văzut că aceasta a fost de ajuns pentru a delimita cunoaşterea şi am adăugat că ea înseamnă ceea ce face omul pentru a scăpa de îndoială, pentru a depăşi îndoiala prin mijloace proprii – proba fiind, în ultimă instanţă, raţionamentul. De aceea, în cunoaştere, îndoiala nu este trecătoare, nu este abandonată niciodată, dimpotrivă, e permanent păstrată pentru a o învinge constant prin probe sau a o convinge.

Era necesar să spunem acest lucru pentru că omul poate fi în îndoială şi, pentru a ieşi din ea, poate să acţioneze fără ca acest ceva pe care îl face să fie cunoaştere. Într-adevăr, închipuiţi-vă un om al lui Dumnezeu, un fervent credincios din Palestina în secolul VIII î.Hr., de exemplu, Amos sau Isaia. Dacă acest om se îndoieşte grav în legătură cu ceva, nu stă liniştit. Dar ce face? Raţionează? Adică analizează, compară, observă fenomenele, face inducţii şi trage concluzii? Nici vorbă: nu face decât să se roage, îi adresează o rugăciune lui Dumnezeu pentru ca Dumnezeu să-l lumineze, să-l facă să fie sigur. Iată un caz în care se îndeplineşte acea primă definiţie incompletă a cunoaşterii şi care totuşi nu este cunoaştere. Nici pentru o clipă nu-i trece prin minte lui Amos sau Isaia că, pentru a ieşi din îndoială, ar putea să se lepede de Dumnezeu şi, prin mijloace proprii, să-şi construiască o nouă certitudine. Aşa încât, dacă filosofia era o particularizare a activităţii mai generale care este cunoaşterea *stricto sensu*, vedem că aceasta, la rândul ei, este doar un mod particular al altei activităţi şi mai generale, prin care omul se străduieşte să iasă din îndoială şi să ajungă la certitudine.

Dar întreb acum, făcând astfel un pas hotărâtor: diferenţa dintre a cunoaşte *stricto sensu* şi actul religios pe care îl execută Amos sau Isaia constă doar, în principal, în faptul că acela care cunoaşte, raţionează, probează, pe scurt, acţionează cu propriile mijloace pentru a cuceri certitudinea, pe când celălalt cere acest lucru lui Dumnezeu? Sau şi una şi cealaltă activitate implică în mod indispensabil o situare a omului prealabilă lor şi fără de care activităţile – a cunoaşte sau a se ruga – nu ar avea sens? Adică, ele ar fi imposibile; omul nu le-ar face nici pe una, «ici pe cealaltă.

Începând acţiunea de cunoaştere, omul pleacă în căutarea a ceva care, odată găsit, aşteaptă să se instaleze într-o nouă stare de certitudine. A căuta este o manevră ciudată: plecăm după ceva, dar rezultatul este că acel ceva, într-un anumit mod, într-o anumită măsură, îl avem deja. Cel care caută mărgeaua de sticlă roşie printre cele de altă culoare pleacă deja cu mărgeaua roşie în minte, anticipând deci că există o mărgea roşie înainte de a o găsi şi *de aceea* o caută. La fel, cel care îşi începe efortul de cunoaştere în legătură cu un lucru a anticipat că există ceva în acel lucru care, 1) odată găsit, ne-ar situa într-o stare de linişte, de certitudine cu privire la acel lucru; 2) acel lucru are o asemenea consistenţă sau textură încât se lasă găsit, capturat de raţionament. Altfel nu ar avea sens să-l căutăm prin raţiune. Acest ceva, într-adevăr, este ceea ce cu un termen abstract numim, de la greci, fiinţa lucrului. Când îl întâlnim, îl numim xâOrul – expresia vine de asemenea din Grecia, adică îl afirmăm printr-o *propoziţie* sau *teză* şi spunem: *Lumina este aceasta şi aceasta*. Acesta este rezultatul activităţii noastre de cunoaştere.

Dar să observăm: dacă această *poziţie* sau *teză* este rezultatul efortului cognitiv, înainte de acesta şi fără el, aşadar, *fără să cunoaştem*, anticipasem că acest lucru, că lucrurile au o fiinţă. Fără această supoziţie, faptul de a cunoaşte nu s-ar declanşa şi nu ar ajunge la această tematizare. Dar, numind-o supoziţie, nu înseamnă că îi atribuim mai puţină putere de convingere decât tematizării. Dimpotrivă, cel care se ocupă de cunoaştere presupune deja sau anticipează cu o convingere radicală că există o fiinţă (*ser*). Acela porneşte în căutarea ei, pentru a vedea dacă e aşa sau altfel.

Dar atunci rezultă că, înainte de a începe, cunoaşterea este deja o opinie perfect determinată asupra lucrurilor: acestea au o fiinţă. Şi cum această opinie este anterioară oricărei probe şi supusă oricărei

probe, va fi pur şi simplu o credinţă, nu diferită de credinţa religioasă.

Cum nu există idei înnăscute sau date, înseamnă că această credinţă, ca toate celelalte, este ceva la care omul a ajuns. Iar dacă a ajuns la ea înseamnă că a făcut-o pe un drum anume, pe unicul drum care conduce la această idee şi numai la aceasta: în virtutea anumitor experienţe vitale pe care acest om le-a avut sau le-a traversat. Într-o formă şi mai obişnuită, dar în acelaşi timp mai exactă: i se întâmplă să se afle în acea credinţă *deoarece înainte i s-a întâmplat* un anume lucru în viaţă.

Aceasta e acelaşi lucru cu a spune că starea omului – şi mai ales credinţele în care se află şi ideile pe care le are – au o geneză. Un asemenea principiu nu este o simplă ipoteză. Geneza unei idei, aşadar, originea şi „cauza" ei nu constituie ceva pe care să-l postulăm din necesităţi ştiinţifice, ci este ceva care există în ideea însăşi, care face parte din ea. Acelaşi lucru putem spune despre acţiuni şi sentimente. Nimic omenesc nu există în izolare, ci totul în om constă în conexiune, totul e articulat cu restul. Astfel, dacă ne fixăm într-un stadiu al omului, oricare ar fi el, de ordin intelectual sau de oricare alt ordin, din el face parte un alt stadiu anterior, care îi este rădăcină, origine, motiv sau cauză. Dacă dumneavoastră sunteţi acum aici, nu este într-o doară, ci pentru că aţi venit, iar dacă aţi venit, aţi făcut-o dintr-un motiv sau altul. Astfel că, în faptul dumneavoastră de a fi în prezent se face simţit acel stadiu anterior sau motivul care v-a făcut să veniţi. În fizică, legătura cauzală dintre fenomene este presupusă în mod arbitrar de noi, nu se află în acestea. În realitatea care este viaţa umană, conexiunea dintre fenomenele sale singulare este, la rândul ei, fenomen, face parte din faptul însuşi, exact şi după cum acesta se prezintă.

Aşadar, cine începe să creadă în fiinţa lucrurilor, adică în aceea că lucrurile au în sine un comportament stabil, o ordine în spatele aparentei sale dezordini, adică în faptul că fiecare din ele îşi are „natura" sa – *rerum natura* – nu crede astfel dintr-odată, ci dintr-un motiv sau altul. Observaţi că nu spun: „dintr-o raţiune sau alta". A crede ceva din sau a ţine seama de raţiuni nu îi este constitutiv omului. E vorba doar de o motivaţie specifică a omului care începe odată cu Grecia. Cum noi aparţinem ciclului istoric care a început acolo, alt mod de a fi ni se pare de neconceput. Tocmai împotriva acestei ingenuităţi specifice a omului occidental se îndreaptă tot ce am spus.

Nu; a crede ceva din anumite raţiuni, adică din logică, e specific pentru omul raţionalist, şi, într-o anumită măsură, e specific pentru omul clasic şi omul modern. Dar există alte motive „iraţionale", adică ilogice pentru a crede ceva: de exemplu, experienţe de tip intelectual, deşi nu logice, precum metafora.

Omul raţionalist a reuşit să se apere puţin de metaforă, dar numai puţin: la Kepler este încă „raţiune" – motiv în favoarea heliocentrismului – utilitatea de a exista un rege. Epoca magică este interpretarea metaforică şi mitologică a lumii. (Dacă nu am remarcat că raţionalismul nostru ne apără de metaforă, nu vom înţelege ceea ce am spus despre poezie: că este cunoaştere „metaforică"). Şi puterea metaforei persistă în vremurile noastre.

Dar prin toate acestea intenţionez să vă fac să observaţi câteva lucruri: 1. Cunoaşterea nu este constitutivă omului, nu-i este naturală. Pentru om, nimic nu este natural, deoarece, după cum vom vedea, nu are natură. Şi cum nu-i este constitutivă şi nu-i este naturală, el nu a făcut niciodată, într-o măsură, cunoaştere, ci alte lucruri – religie, mitologie, magie, animism primitiv etc. 2. Omul a început să cunoască într-o anumită zi a istoriei întrucât a ajuns la credinţa că lucrurile au o fiinţă a cărei realitate, sau ceea ce există, era „natură". Şi de aceea primii care au realizat cunoaştere, milezienii, s-au numit fiziologi, cei care gândeau şi vorbeau – într-un cuvânt, se ocupau de *fysis*. 3. Această credinţă a fost, la rândul ei, rezultatul unui proces viu anterior, care nu era, desigur, de cunoaştere. Acest proces care îl precede pe cel al cunoaşterii se numeşte religios, cu o denumire şi un concept vagi. Dar cel puţin el implică faptul că, în mod tacit şi fără să o ştie, corijează practic greşeala de a presupune coexistenţa – datorită permanenţei – dintre religie şi ştiinţă. De fapt, se recunoaşte că ştiinţa provine din şi *succede* religiei.

Dar cum, în alte colectivităţi umane, mai autentic religioase decât Grecia, religia nu a dus la ştiinţă? Această întrebare nepotrivită ne face să ne dăm seama că grecii prezintă aceste două mari caracteristici: prima, faptul de a fi singurul popor care, de la origini, adică doar prin propriile sale experienţe, ajunge la ştiinţă; a doua, faptul că este un popor a cărui religie este atât de stranie, încât, comparată cu cea a popoarelor persan, evreu, asirian etc, nu pare religie, şi de aceea a ajuns, prin forţa lucrurilor şi plenitudinea unei clare comprehensiuni, să se numească mitologie. Nu este suspectă

coincidenţa acestor două fapte care ocultează un nexus cauzal dintre ele, adică faptul că de la religie se trece la ştiinţă, începând cu acest lucru straniu care e cvasireligia numită mitologie? Pentru că Grecia a avut în timpurile anterioare celor în care aceasta se numea „religie”, o religie de acelaşi tip ca aceea a altor popoare aflate la acelaşi nivel istoric. Totuşi a fost nevoie ca această religie primitivă să fie abandonată pentru cvasireligia sau mitologia homerică pentru ca, odată cu trecerea timpului, să se ajungă la credinţa că există natură. N-ar fi bine atunci să lămurim puţin în mod serios ce înseamnă mitologie? Nu este cumva un mod de a fi om, distinct cu siguranţă de fiinţa omului de ştiinţă, dar şi de autentica fiinţă a omului religios, şi care, tocmai pentru că este diferit de acestea, reprezintă experienţa inevitabilă potrivit căreia, o dată epuizată, omul se vede aruncat în spatele cunoaşterii; întrucât el crede că se află într-un spaţiu în care nu există zei autentici, ci forţe naturale, adică lucruri *stricto sensu*, unele care au o fiinţă fixă şi nu arbitrară?

Nu am de gând acum să încerc o definire a mitologiei. Intenţia mea este doar de a arăta necesitatea de a o separa de religie şi de a invita să se recunoască în ea o experienţă *sui-generis* care îşi are locul ei fix între o religie primitivă şi căutarea fiinţei sau cunoaşterii. Această experienţă, fiind consumată, a făcut posibil ca omul să afle că în spatele lucrurilor nu există nici măcar aceste fiinţări (*entes*) divine care erau aşa-numiţii zei greci – cu atât mai puţin zei din punctul de vedere al omului oriental. Golul pe care l-au lăsat în spatele lucrurilor, [grecul] l-a numit fiinţă, esenţe, pure fiinţări inteligibile, surori prin configuraţia (*contextura*) lor cu conceptele noastre. Pentru aceasta, e de ajuns ca omul să nu vrea să recunoască ceea ce este real în lucrurile pe care simţurile ni le prezintă şi, retras în sine însuşi, să se gândească la purele concepte şi la relaţiile sale pure – Platon va spune: să gândeşti dialectic – pentru a apărea, ca prin miracol, în spatele lucrurilor, adevărata realitate; fiinţa aşa cum este într-adevăr – 16 ov – va spune Parmenide, *ontos bn*, va spune Platon repetând.

Ne aflăm în plină cunoaştere şi în modul ei iniţial care a fost cel grec, adică în filosofie. Acest lucru pe care l-au făcut grecii, această ermetizare pe care simţurile ne-o prezintă ca realitate, în spatele ei găsind autentica latenţă, mediată de ideile pure, l-au numit la început şi în ceasul naşterii sale celei mai vii, celei mai sincere, *a adeveri*, *a Xr\Qvew*, iar opera sau rezultatul său, ălf8 eia, care înseamnă a

dezvălui, a scoate vălul sau ceea ce acoperă. Lucrurile sunt ceea ce acoperă adevărata lor fiinţă proprie. Heraclit spune: lucrurile sunt ceea ce par, aşadar, ceea ce s-a crezut până acum în mod obişnuit despre ele, iar încrederea oamenilor în aparenţa acestora este o eroare. Toate opiniile primite, comune, sunt doar simple opinii, 56 a. Adevărul este contrar opiniei: – ceea ce este acoperit de opinie şi trebuie *aletheiiein*, supus dezvăluirii, adeverit. Vedeţi dumneavoastră cum *aletheias* care au înflorit în Grecia înainte de Platon şi care, repet, sunt primul nume de ştiinţă, cunoaştere şi filosofie au, în mod constitutiv, caracterul de *paradoxuri*, caracter care, în ciuda tuturor eforturilor, a păstrat şi face în mod indispensabil din ştiinţă ceva în esenţă nepopular, ieşit din comun. Construcţie pură şi subită, executată m şi de mintea unui om în faţa a ceea ce este dat şi comun, faţă de opinia publică şi faţă de ceea ce *se spune*. Intelectul grec va trăi veşnic în atitudine de paradox faţă de ambianţa sa socială şi fără a putea fi asimilat de aceasta2.

În afară de omul mitologic şi de filosof, există un alt mod de a fi om: profetul, ca şi cel de mai sus, un mod de a fi om, o ocupaţie şi o activitate care au sens şi care se pot desfăşura doar într-un timp şi într-un loc, pentru că rezultă dintr-o credinţă determinată, credinţă la care s-a ajuns pe o anumită cale. Într-adevăr, poporul din care – s-au născut Amos şi Isaia, prin faptul de a fi profund religios, nu ajunsese la un absolutism de credinţă în Dumnezeu, care este specific profetului *stricto sensu*. Profetul se simte filosof, de asemenea – şi, într-un anumit mod, ca întotdeauna intelectualul – derutat de opinia publică, de credinţele poporului său. Poporul crede în Dumnezeu, dar, în acelaşi timp, şi în Moloch, şi profetismul înseamnă să pretinzi o exclusivă, radicală şi absolută încredere, şi încredinţare, în Dumnezeu. Israelul, potrivit lor, nu trebuie să fie un popor ca toate celelalte, un popor politic, obişnuit, care semnează pacte şi înţelegeri, ci poporul perfect pentru a trăi în mod absolut cu Dumnezeu; se înţelege, cu un Dumnezeu unic. Acest popor al lui Israel are misiunea să-i înveţe pe ceilalţi cine este Dumnezeu şi chiar el însuşi trebuie să se lase în mâinile Sale. Acesta este un lucru şi mai bun decât acela de a accepta voinţa Domnului, oricât de potrivnică ar fi. Ce importă? Ce lucru mai bun poate

2 [Lipseşte o filă a manuscrisului.]

face poporul lui Dumnezeu decât să accepte fără supărare şi să

admită ca dreaptă hotărârea prin care Dumnezeu îl distruge, îl face praf şi pulbere, îl trimite sclav în Babilonia? Mai înainte am văzut paradoxul filosofiei, acum vedem paradoxul profetismului. Există idei, forme de a fi, aşadar epoci – cele în care aceste forme domină – care te obligă să trăieşti în paradox, luptând cu conturul social. Iar în pragul filosofiei se află *Poemul* lui Parmenide, în care oamenii sunt insultaţi cu ferocitate şi sunt făcuţi imbecili, bicefali, pentru că se gândesc la simple ficţiuni şi nu la adevărul dialectic. Să nu uităm că Dumnezeu l-a chemat pe Amos, primul profet *stricto sensu*, şi i-a spus: Profeţeşteam *potriva* poporului meu. Orice profeţie, ca orice filosofie, este *împotriva* opiniei publice şi incompatibilă cu popularitatea3.

Dar aceasta nu este esenţiaf pentru traseul pe care îl urmăm acum. Intenţia sa era să vă arate că: 1) filosofia şi ştiinţa nu sunt o atitudine definitivă, rigidă, statică a omului, ci un mod istoric, care provine din altul şi care va fi urmat de altul – cum s-a întâmplat cu religia, mitul, profetismul; 2) părăsind rigiditatea statică şi de presupusă veşnicie a, tuturor acestor lucruri şi fluidizându-le, le cristalizează şi le precizează, rămânând ataşate unui timp şi unui loc; 3) prin intermediul acestui mod istoric ne dăm seama că multitudinea modurilor umane *noetice* nu se reduce la patru sau cinci, ci trebuie investigate şi definite toate cele care au existat într-adevăr; 4) aceasta ne va da o serie de sisteme de credinţe de

3 [Despre aceste subiecte, a se vedea *Sobre la razon historica*, publicată în această colecţie.]

bază, fiecare dintre ele având 6 existenţă mai îndelungată sau mai scurtă şi ocupând un loc precis în cronologie; provenind din ceva determinat şi mergând către ceva mai puţin determinat, această serie de credinţe formează astfel un lanţ: imensul lanţ dialectic al experienţelor umane de bază, în care omul este prins, pentru că el reprezintă, nici mai mult, nici mai puţin, decât destinul istoriei universale. 5) în ultimul rând, şi cu asta închei, de această investigaţie făcută chiar în ordinea poeticului trebuie să profite toţi, ea conducând spre revizuirea conceptelor cum ar fi cel de poezie, politică, economie etc, de asemenea, rigide şi statice. Ca şi cum ai spune fără nicio ezitare că Homer este poet ca şi Mallarmé; pare evident că va fi necesar să se rupă această unicitate a termenului şi obiectului poeziei şi să se găsească modalităţi mai diverse care nu tolerează denumirea de poezie fără a se goli de sens.

E posibil ca atunci când se face acest lucru, aceste forme, azi încă nedefinite, să apară mai apropiate de cunoaştere şi să descopere perfecta continuitate şi identitate de origine dintre poezie şi ştiinţă, după cum am expus în primele lecţii.

ÎI [*Filosofia este doar o tehnică a conceptului*] 4

Trebuie să precizăm ce este filosofia nu numai, aşa cum am făcut-o deja, în sensul sau *ad intra*, ci şi *ad*

4 [Din lecţia din 3 martie 1936.]

extra, adică la ce foloseşte, la ce trebuie să ne aşteptăm de la ea. Consider de o mare importanţă să ai o ocupaţie umană sau, ceea ce este acelaşi lucru, să te dedici acesteia, să reuşeşti s-o situezi, s-o pui exact la locul ei. Există o tendinţă de a deregla orice ocupaţie, de a o universaliza – de la ea nu aşteptăm doar ceea ce poate da, ci aşteptăm tot, şi ceea ce mai ales ea nu poate da.

Nu vă imaginaţi până la ce punct o mare parte dintre cele mai grave lucruri care se întâmplă azi în lume provin de la aceste dereglări şi *quid pro quo*. De aceea am început cu [tema] „Idei şi credinţe", cu rolul ştiinţei, al cunoaşterii şi, în general, al inteligenţei. Vom vedea dacă reuşesc să lămuresc aceste expresii abstracte.

Credinţă este aceea pe care contăm în mod absolut, fie că ne gândim la ea sau nu; ideea este aceea pe care nu contăm, pe care o elaborăm, o construim, având în vedere un viciu al credinţelor noastre. De la îndoiala cu privire la ceva nu ştim la ce să ne aşteptăm, nu găsim în noi calea sigură. Atunci trebuie să ne construim o atitudine. Atitudinea este comportamentul nostru într-o situaţie sau în faţa a ceva, este modul stabilit a ceea ce facem. A gândi este o activitate (*hacer*).

Calitatea în virtutea căreia ne hotărâm să gândim ceva «despre ceva este ceea ce numim adevăr, adică gândim aceasta şi nu altceva pentru că ni se pare adevărat. Precum facem anumite exerciţii de gimnastică deoarece ni se par sănătoase.

Am văzut că îndoiala cu privire la ceva duce la cunoaştere, la ştiinţă; dar îndoiala care survine între adevăruri duce la cunoaştere filosofică. Ne vedem obligaţi să gândim nu un adevăr oarecare, ci un adevăr care să pună ordine în anarhie, radical.

Dar acesta dă un funest caracter politic filosofiei, căreia îi dăunează grav. Radicalismul temei sale, căutarea unui adevăr universal şi primar sau autonom o apropie de religie, mereu pasionată

de credinţă. *Dar filosofia nu este credinţă, ci în mod formal idee, gând, inspiraţie* (ocurrencia) şi *nimic altceva*.

E clar că facem filosofie pentru că ne trebuie într-o anumită situaţie de viaţă: filosofăm pentru a trăi, când viaţa noastră cade într-o dezorientare radicală. Dar ea, filosofia, nu este viaţă, ci un mediu pentru ea, *organon*, instrument, într-un cuvânt, tehnică. Şi cum materialul pe care ea îl pune în mişcare şi de care profită pentru finalitatea sa vitală este gândirea – ideile sau conceptele – ea este o tehnică conceptuală. Nici mai mult, nici mai puţin.

Dar aici este dificultatea: a-ţi asuma ideea pură pe care, opunându-se, o desenează acest nici mai mult, nici mai puţin. Unicul lucru care îl interesează pe om fără rezerve sau limite este viaţa lui; restul *nu e altceva* decât un lucru sau altul, adică numit nu este important în sine şi pentru sine. De aceea spunem despre ceea ce este *doar* un lucru sau altul că nu este *nimic mai mult* decât un lucru sau altul. Dar invers, cum un lucru sau altul sunt parte şi funcţie a vieţii, cum aceasta are nevoie de el, acest nimic mai mult se transformă în *nimic mai puţin*.

Astfel, vreau să observaţi că a gândi nu înseamnă a trăi, ci numai a exercita o funcţie parţială a faptului de a trăi care, în sine şi dacă îl izolăm, nu este *nimic mai mult* decât ea şi, într-un anumit mod, *nimic*, *iară* vreun merit pentru a o diviniza, nici pentru a o elogia.

Pentru a da la o parte patetismul care învăluie de obicei cunoaşterea, ştiinţa, inteligenţa, am căutat s-o apropii în lecţiile trecute de poezie şi am ajuns să spun că nu erau decât ceva asemănător ei. Dar această funcţie de gândire n-o exercităm cât e izolată şi în sine, ci invers, pentru a beneficia de ea, în *integrumul* vieţii noastre. Şi această transcendenţă vitală a gândirii, atât de necesară faptului de a trăi, este ceea ce îi dă valoarea sa justă.

Dar observaţi, deşi pare banal, că acest beneficiu, şi, în consecinţă, această valoare este atinsă de gândire fiind ceea ce este, adică funcţionând altfel decât totalitatea vieţii, aşa cum funcţionează ea, deci conform regulilor ei *particulare* de joc, aşa cum este şi în calitate de funcţie parţială. Astfel încât, dacă există în ea ceva care într-adevăr poate părea joc, artificiu sau ficţiune care contrastează cu seriozitatea proprie faptului de a trăi plenar, trebuie să respectăm ceea ce am putea numi pentru moment frivolitatea sa congenitală.

(Lipsa de seriozitate a lui *nonius** şi, în general, a preciziei, baza

fizicii. Detaliul cronologic în istorie).

Pe scurt: intenţia mea e să sugerez că starea de spirit în care trebuie să se facă filosofie este libertatea minţii în care obişnuim să ne jucăm şi nu patetismul neliniştit care ne cuprinde când simţim că trăim profund. Există deci o incongruenţă esenţială, pe care nu e bine s-o golim de conţinut sau s-o eludăm, ci, dimpotrivă, s-o subliniem; între transcendenţa funcţiei

Scara anumitor instrumente matematice care permit măsurarea unor mici cantităţi. De la inventatorul său, Pedro Nufiez, 1492 – 1577 (*n*. *red*.).

Intelectuale şi caracterul de joc propriu-zis al exercitării acestei funcţii. Aceasta este distincţia pe care o făceam mai înainte între filosofia *ad* extraşi cea *ad intra*.

Exemplul cel mai clar îl vom avea imediat, când vom vorbi despre idealism, o filosofie care neagă „realitatea lumii exterioare". Putem crede aşa ceva *în mod serios*! Nu, pentru că ceea ce sugerăm spunând „a crede în mod serios" este pură credinţă, iar nu gândire. Gândirea, în *acest* sens, nu e ceva serios, ci doar simplă combinaţie de idei, urmând consistenţa acestora, legile care le guvernează etc. Pentru. ele, pentru aceste idei, nimic mai serios decât consistenţa şi legile lor; fără ele, nici nu ar exista, nici nu ar funcţiona. Dar *seriozitatea* ideilor este alta decât *seriozitatea* vieţii, de exemplu, într-un moment de pericol de moarte. (Invers: pericol de scamatorie intelectuală).

Nu trebuie să examinăm o teorie filosofică pentru a o putea crede sau nu; o teorie este o combinaţie de idei, iar singurul lucru de care are nevoie este să fie evidentă. Ca şi *nonius*. Şi odată ce ne-am acordat tonul spiritual... să filosofămă.

E vorba să trecem de la anarhia adevărurilor la ordonarea lor şi, de la aceasta, la un principiu ordonator. Orice adevăr are aşa ceva. (Sfera viselor şi cea de veghe).

Ceea ce există şi ceea ce într-adevăr există sau este. Sistemul faptului de a exista sau de a fi; necesitatea

5 [La începutul cursului, Ortega a anunţat că tema *idei şi credinţe* ne va ajuta să acordăm tonul cursului, la fel ca şi solistul care îşi acordează instrumentul înainte de concert; ceea ce explică această frază.]

unei ierarhii. Termenii *există* şi *este* au sens precis doar pe o scară care se sprijină pe un radical „există" sau „este". E vorba de a

căuta ceva al cărui mod de a fi sau a exista este bază pentru toate celelalte, care îl implică pe acesta, articulându-se în el; Kop iar; ov. Ceea ce într-adevăr şi în mod radical există. Există această încăpere? (în sensul în care ar exista sau *ar fi* lucrurile. A fi în sine, a se afla în sine.)

III [*Paradoxul lui Hegel*] 6

Să alegem un gând dintre cele mai banale, mai obişnuite. Să spunem, de exemplu, „această încăpere este ceva real". Cu aceste cuvinte credem că am emis un adevăr umil în conţinut şi chiar puţin ridicol, dar, în schimb, indiscutabil, cu totul ferm. Am. atribuit realitate acestei încăperi. Dar, de fapt, conceptul „această încăpere", ca orice concept, semnifică o determinare, o limitare. Această încăpere este un lucru, iar clădirea în care ea se află, în general, tot restul spaţiului, este altceva. Când spunem „această încăpere" ne referim la această porţiune limitată de spaţiu şi lăsăm în afara conceptului nostru, excludem restul spaţiului. Dar e atât de sigur că această încăpere fără spaţiul care o înconjoară, o delimitează şi o determină, fără pământul care o susţine şi sistemul planetar din care face parte Pământul, e atât de sigur că

6 [Continuă lecţia precedentă.]

are realitate? Evident că nu. „Această încăpere", aşa cum este ea, fără toate celelalte componente din cosmos, este ireală. Realitatea nu e doar a ei, ci a ei *împreună* cu celelalte, cu toată materia cosmică sau natura.

Dar aceasta ne face să ne dăm seama de un formidabil paradox: orice concept care constă în a gândi ceva determinat se opune la ceea ce rămâne în afara lui şi, totuşi, nu are realitate decât unindu-se cu contrariul său; la fel ca „această încăpere", care exclude din spaţiul său restul cosmosului şi tocmai pentru că îl exclude* are nevoie de el. Se observă schimbarea radicală pe care această observaţie o impune ideii tradiţionale de gândire? Conform ei, pentru a mă adapta realităţii unui lucru trebuie să mă gândesc şi la ea, şi la contrariul ei. Nu mă pot gândi cu adevărat, adică pe deplin, la „dreapta", dacă nu îi juxtapun şi „stânga". Nu mă gândesc pe deplin la A, dacă nu îi juxtapun şi non-A, pentru că numai pe fondul a ceea ce nu este A se delimitează şi se profilează A. (Trăsătura neagră a scrisului are ea însăşi nevoie să se opună albului hârtiei). Dacă în Univers nu s-ar afla nimic altceva decât A, nu s-ar afla nici măcar A. Deci, pentru a gândi un lucru, trebuie

întotdeauna să-i juxtapun şi contra-lucrul* său, contrariul său; deoarece, în ultimă instanţă, un lucru se compune în întregime din conceptul lui şi din cel al opusului său.

Din punctul de vedere al gândirii, aceasta înseamnă a fi în contradicţie. Dar, din perspectiva realităţii, înseamnă a te încadra în ea. Iar dacă adevărul înseamnă adaptarea gândului la ceea ce este

Contracosa – literal, lucrul din faţa; după modelul denumirii greceşti a insulelor Păros/Anti-Paros (*n*. *red*.).

real, orice gândire adevărată va consta în faptul de a abandona punctul său de vedere pentru a accepta punctul de vedere al lucrului în sine. Într-un cuvânt, faptul de a spune adevărul este faptul de a fi în contradicţie. Acesta este formidabilul paradox pe care l-a introdus Hegel în filosofic

A ajuns la el pentru că Filosofia este nu urgenta întrebare despre ceea ce reprezintă un lucru sau altul, ci despre tot ceea ce există: Universul. Dar încercând să gândim Universul, nu ajungem niciodată la un ultim concept. Chiar acest concept despre Univers nu e decât contrariul conceptului de Multiunivers, un tot format din faţa şi reversul lui. Când spun Univers, vreau să spun ceea ce nu este parte, fragment din alt lucru, ceea ce nu lasă nimic în afara sa, ceea ce exclude pluralitatea şi nu poate fi limitat de nimic din apropierea sa, într-un cuvânt, Absolutul.

IV

[*Schimb de credinţă*. *Către fiinţa care se realizează pe sine însăşi*] *7*

Ceea ce am spus în cele două lecţii anterioare se poate rezuma astfel: omul se întâlneşte cu propria sa existenţă pe care şi-o asigură doar în măsura în care îi este dată – dar această existenţă care îi este dată, nu îi este dată ca realizare, ci trebuie să şi-o realizeze sân

7 [Referindu-se la centenarul lui Maimonide din martie 1935, textul acestei lecţii trebuie să corespundă cursului universitar 1934/35.]

gur. În acest sens, *factumul* existenţei este, la rândul său, un *faciendum*, faptul de a trăi este, în acelaşi timp, o sarcină, este ceea ce trebuie făcut. Dar acest lucru implică faptul că omul trebuie, nemijlocit, să realizeze altceva, care nu este prestabilit, adică faptul că trebuie să fie. În fiecare clipă a existenţei sale se deschid înaintea lui diverse posibilităţi de a fi. El se poate decide pentru una sau alta. Dar nu numai

că poate, ci trebuie, nemijlocit, să se decidă pentru una sau alta. Noi suntem, într-un sens teribil, libertate. Deoarece nu este vorba de faptul că putem fi liberi, ci de faptul că, nemijlocit, trebuie să fim. Nimic nu ne poate elibera de o decizie pe cont propriu asupra a ceea ce urmăm să facem şi să fim. Viaţa este o răspântie permanentă, de aceea este în însăşi esenţa ei perplexitate. Această continuă perplexitate se apropie de ceea ce suntem, apropierea de drumul pe care îl vom urmă ne face să ne retragem în noi înşine pentru a întâlni în adâncul nostru ceva care nu este perplexitate, adică, o anumită credinţă fermă despre ceea ce sunt lucrurile, ceea ce sunt drumurile lumii, ceea ce suntem noi înşine. Astfel, tocmai pentru că viaţa este perplexitate, este şi credinţă. Una merge cu cealaltă. Dacă nu ar fi perplexitate, nu ar fi credinţă. O fiinţă care nu a rămas niciodată perplexă, nu poate avea o credinţă. Aceasta survine în ricoşeu din perplexitate, pentru a ieşi din perplexitate.

Astfel, credinţa nu îi este dată omului ca realizată, trebuie s-o construiască el însuşi. Această stare de retragere din situaţia perplexă, de ezitare în raport cu răspântia spre interiorul nostru pentru a afla în el o credinţă, nu este nici mai mult, nici mai puţin, decât meditaţie, efort de cunoaştere. Cu privire la ceea ce îl înconjoară, omul îşi formează o idee despre Univers, şi această idee este pentru el un plan în care îşi aşază viaţa, orientat de ceva care decide ceea ce urmează să fie şi care depăşeşte perplexitatea. Mitologii, religii, filosofii, într-un anume fel poezia însăşi sunt acele planuri intelectuale pe care omul le proiectează asupra propriei vieţi pentru a o ordona şi pentru a nu se pierde în ea. De aceea, titlul cel mai potrivit care s-a dat vreodată unei cărţi de filosofie este cel pe care Maimonide, al cărui centenar îl vom celebra acest an, l-a dat cărţii sale: *More Nebukim*, *îndreptarul celor şovăielnici* (*perplejos*).

Trăim, de aceea, întotdeauna din anumite credinţe şi, în ultimă instanţă, din anumite credinţe radicale. După cum acestea sunt, astfel va fi omul, pentru că, aşa cum spun *Vedele* – „Acţiunea urmează gândirii precum roata carului copita vitei".

Occidentalii trăiau până de curând din credinţa radicală în raţiunea fizico-matematică. Toate celelalte credinţe ale sale, tot astfel cele care urmau să apară, de exemplu actul de a crede în biologie, urmele credinţei precedente, cum ar fi creştinismul, se sprijineau, la urma urmelor, pe această credinţă în raţiunea fizico-matematică. Prin

aceasta vreau să sugerez că trăiau din această credinţă inclusiv cei care, încrezători, îşi imaginau că trăiesc din alta. Aceasta este o temă pe care o vom analiza în cursul de faţă.

Dar iată că această credinţă trece în zilele noastre drept act de a crede mort în loc de a fi act de a crede viu. Moartea unui act de a crede este un lucru care s-a întâmplat de multe ori în trecutul uman: mai mult, așa cum spunea Hegel, primul aspect oferit de realitatea istorică este o îngrămădire de ruine, putem spune că trecutul uman se compune din acte de credinţe moarte. Moartea unui act de a crede are aspecte dintre cele mai diferite. Astfel, uneori constă în aceea că oamenii par convinşi că vechiul act de a crede era o eroare desăvârşită. Dar în prezent nu este cazul. Europenii nu au descoperit că raţiunea istorică este o eroare. Dimpotrivă: niciodată adevărul şi eficienţa acestui adevăr nu au fost mai evidente şi mai triumfătoare. Totuşi, europenii încep să-i întoarcă spatele. Straniul fenomen rezultă din următorul lucru: actul tradiţional de a crede – tradiţional de aproape trei secole, poate mai puţin – raţiunea fizico-matematică pretindea a fi unica raţiune şi credeau numai în ea. Fiind astfel, această raţiune era angajată în rezolvarea tuturor problemelor, printre care şi cele cu un caracter uman foarte strict. Ca întotdeauna când apare un nou act de a crede, i s-a acordat un credit de timp pentru a-şi realiza efectiv promisiunea. Odată cu trecerea timpului, s-a văzut că, în vreme ce urma să rezolve în mod miraculos problemele referitoare la lucrurile din jurul omului, se arăta de fiecare dată mai puţin capabil să spună ceva clar despre problemele umane cu adevărat profunde. În zilele noastre, creditul de timp acordat pentru aceste probleme umane a fost anulat şi, în acest sens, deci, cu privire la aceste probleme, am încetat să mai credem în ele.

Dar ceea ce este la prima vedere un rezultat negativ, are un aspect pozitiv și fecund. Europeanului îi rămâne acum riscul de a considera problemele umane cu o optică radical distinctă de cea fizico-matematică sau naturalistă.

Deci, în același timp, un exemplu de cum procedează omul în mişcarea sa vitală. Câtă vreme are iluzii cu privire la un lucru, este orb la alte posibilităţi. Este nevoie de o deziluzie cu privire la el pentru ca, sprijinindu-se tocmai pe această deziluzie, să descopere o viaţă nouă. Deziluzia este fecundă şi poartă întotdeauna în sine un principiu de eliberare. Este o deşteptare amară, dar deşteptare. Ni se pare că ni s-a

luat un solz de pe ochi. Faptul de a nu gândi ca fizicienii se transformă într-o metodă pozitivă, cel puţin într-un fir călăuzitor care ne facilitează un alt regim al intelecţiei. Înţelegem că acest lucru nu este posibil dacă nu am făcut în profunzime şi fără rezerve încercarea de a explica Universul cu metodele raţiunii fizico-matematice.

Iată de ce atitudinea noastră. În faţa problemelor umane poate fi atât de radicală. Confruntându-ne cu tema „om", nu contestăm o doctrină sau alta, un concept sau altul al raţiunii naturaliste, ci punem sub semnul întrebării ceea ce este elementar, supoziţia primară a raţiunii naturaliste, şi ne gândim: nu va rezulta un eşec deschis cu privire la ceea ce este uman pentru că omul nu are natură? Pentru că atunci când vorbim despre natura unui lucru, vrem să spunem că acest lucru, cu privire la modurile sale concrete de a acţiona, cu privire la existenţa sa de aici şi acum, are deja o fiinţă – sau, acelaşi lucru, este un mod fix determinat, sau cum prefer eu să spun, este o stabilitate închisă. Activităţile sale, existenţa sa aşa cum apare în orice moment, manifestări şi aspecte înseamnă – am spune – emanaţia sau consecinţa acelei fiinţe fixe, a naturii sale.

Dar încercarea intelectuală pe care o facem acum se sprijină nu mai puţin pe faptul de a admite posibilitatea că există ceva care nu are deja o fiinţă – o natură – adică omul. Observaţi enormitatea tenta1 tivei: ceva care există, dar care totuşi nu este – a cărui existenţă constă tocmai în faptul de a nu fi deja şi în a se livra comod acestei fiinţe care deja este, cum i se întâmplă automatului. Fără a fi nevoie să mai despicăm firul în patru, ne ciocnim desigur de bănuiala că această pură realitate a omului, ca un lucru fără natură, fără „fiinţă", ne va obliga să ne mişcăm continuu într-o clasă de concepte esenţial contradictorii. Într-adevăr, dacă ceea ce intuim în această realitate drept caracteristic constă în faptul că este vorba de ceva care există fără a fi deja, ceea ce este acelaşi lucru, fără a exista încă, de fapt cum ne vom exprima? Nu mai avem altă soluţie decât de a spune, de exemplu: fiinţa omului constă în non-fiinţă, în lipsa ori vidul de fiinţă, sau natura umană, este constituită de faptul de a nu avea o natură sau o consistenţă fixă.

Încercaţi să vă gândiţi la o fiinţă constituită de libertate. Care va fi fiinţa ei – sau altfel spus – ce va fi această fiinţă? Dacă este într-adevăr liberă, va face cu sine ce va voi, şi astfel îşi va procura o fiinţă pe care acum nu o are, aşadar, va fi alta, diferită de cea care a fost. Dar amintiţi-vă că definiţia cea mai precisă a fiinţei la Aristotel,

definiţia fiinţei substanţiale, este formulată astfel: substanţa este fiinţa, un lucru care a fost, toţi n sivcu. Şi iată că această fiinţă liberă este în mod necesar în fiecare moment *qua* liberă, tocmai cum nu era. Este vorba deci de o fiinţă care în mod constant se des-fiinţează (*des-es*). Şi totuşi trebuie să folosim conceptul de fiinţă şi să spunem despre ea aceasta – că *este* des-fiinţă (*des-ser*). Imediat ce v-am propus atenţiei caracterul esenţial contradictoriu al gândului cu care trebuie să gândim această realitate nouă, am lăsat în toată duritatea sa impresia de radicalism cu care trebuie să acţioneze cine se hotărăşte să investigheze viaţa umană cu deplina independenţă a» ideologiei naturaliste.

Fizicianul caută în masa fenomenelor ceea ce este materia o dată pentru totdeauna, pentru că această masă de fenomene diverse nu este decât manifestarea fiinţei permanente şi mereu identice cu materia. Dar noi vom studia omul ca fiinţă liberă, aşadar, ca o fiinţă care se realizează pe sine însăşi. Dacă ne întrebăm: ce este omul? riscăm să înţelegem această întrebare în sens naturalist. De aceea trebuie să precizăm spunând: ce a făcut omul din sine? sau, şi mai simplu, ce a făcut omul?

V [*Lumea „substanţială” a ceea ce este dubitabil*]*8*

Cea mai gravă eroare a lui Descartes a fost că a crezut îndoindu-se de toate, iar pentru că se îndoia de toate la adăpostul îndoielii sale, a rămas singur, adică şi-a putut afirma existenţa solitară – ‰ picitbv – a lui însuşi, a eului sau a „gândului”. Analiza sa începe foarte bine: el recunoaşte că îndoiala implică o credinţă în îndoială şi de aceea consideră inevitabil să afirme că există îndoială, că îndoiala există. Apoi se

8 [Despre „Lectura y comentariu de las obras de Descartes”, Ortega a ţinut un curs în anii 1933/1934 la Universitatea din Madrid. Acestuia trebuie să-i aparţină textul de faţă.]

Întreabă pe bună dreptate ce există de fapt când există îndoială. Această întrebare are următorul sens precis: înainte de a se îndoi radical, omul crede că există multe genuri de realitate. Îndoiala îndepărtează, neagă existenţa tuturor acestor genuri, cu excepţia unui *x* căruia îi aparţine îndoiala. Prin întrebarea sa, Descartes caută să determine care dintre genurile de realitate pe care părea să le aibă înainte se salvează de la naufragiu. Răspunsul său este acesta: dintre toate aceste clase de presupusă realitate, doar una este fermă: ceea ce

numim gândire. Deoarece îndoiala este gândire. Până aici, demersul lui Descartes este perfect.

Dar din acest punct începe să fie insuficient. Pentru ce la al treilea pas trebuie să se întrebe: ce se întâmplă de fapt când gândeşti? Sau altfel spus: Ce elemente indispensabile integrează realitatea totală numită „gândire"? Imediat apar aici *trei* elemente: gândirea înseamnă că o persoană gândeşte ceva; subiectul care gândeşte, faptul de a gândi *stricto sensu* şi termenul său ori „lucrul" la care se gândeşte. După Descartes, realitatea de a gândi *stricto sensu* implică realitatea cuiva care gândeşte. Şi putem chiar renunţa acum la faptul că Descartes dă acestei expresii un sens eronat, care este prima lui neatenţie. De fapt, eul va fi real în aceleaşi sens şi formă ca şi faptul de a gândi: va fi real atâta timp cât face parte evidentă din însuşi faptul de a gândi. Dar Descartes înţelege că eul ca realitate este o substanţă, în vreme ce faptul de a gândi nu, ci doar simplu atribut. Această diferenţă în tratarea ambelor elemente – faptul de a gândi şi cel care gândeşte – este arbitrară şi se abate definitiv, într-un anumit sens, de la cartezianism.

Dar repet că acum nu mă interesează această dimensiune a deviaţiei sale, ci altă problemă, cea care se referă la al treilea element al gândirii. Pentru că *există* gândire şi cu ea *există* faptul de a gândi şi *există* un eu care gândeşte. Ce vom spune despre ceva gândit? Dacă există percepţia acestei pagini, există faptul de a percepe şi cel care percepe; acum se pune întrebarea dacă există sau nu pagina percepută. Se întâmplă că aceasta constituie un element al realităţii „percepţie" tot atât de inevitabil ca oricare dintre celelalte două. Descartes totuşi, şi, de la el, tot idealismul care i-a urmat până în zilele noastre, neagă realitatea paginii. Mai mult, ceea ce numim „gândire" constă, după el, într-o relaţie extrem de stranie între doi termeni – „subiectul" şi „obiectul" – dintre care unul, obiectul, nu există; se înţelege, nu există în acelaşi sens în care există subiectul şi presupusa relaţie. Un motiv pentru aceasta? Foarte simplu: ieri gândul meu consta în a crede că aveam înaintea mea o pagină – aceasta era percepţia – dar gândul meu constă acum în a crede că nu există o astfel de pagină şi, prin urmare, nu a putut exista nici ieri. Pornind de la convingerea mea de azi, îmi refac convingerea mea de ieri şi declar că a fost o iluzie sau, mai general, o eroare.

Şi cum este posibil întotdeauna ca, începând de la un gând, să

corijezi şi să descalifici altul anterior, generalizez cercetarea şi spun: posibilitatea ca obiectul său să nu existe este constitutivă gândului. Dar, ca gândire, el există şi îşi are mereu obiectul său, adică îi este indiferentă existenţa sau inexistenţa obiectului. Această indiferenţă se numeşte „idealitatea obiectului” şi în ea se constituie realitatea caracteristică pe care o numim gândire.

Mie mi se pare că această raţiune – marea raţiune a idealismului – nu este numai simplă, ci prea simplă, în ciuda eficacităţii sale multiseculare. Această uşurinţă cu care, pornind de la un gând ulterior dăm ca nefiind ceea ce în alt gând anterior a fost, mi se pare suspectă. Niciun gând nu are nici mai multă, nici mai puţină realitate decât altul şi nu are putere tranzitivă suficientă pentru a estompa şi a anula drumurile sale trasate. Cel prin care cred azi că realitatea obiectivă este „absenţa paginii” nu anulează realitatea paginii pe care am văzut-o ieri; pur şi simplu mă situează în faţa unei realităţi mai complexe, în care pagina există şi nu există.

Această realitate duală şi antagonică este tulburătoare şi de aceea se transformă pentru mine într-o problemă care mă obligă să caut câteva clarificări, atâtea câte trebuie, dar nu îmi dă dreptul să neg realitatea obiectului gândit, ci contrariul. Pentru că această vehementă corectare pe care gândul meu de azi o aplică gândului meu de ieri relevă faptul că gândul meu este, în esenţă, incorigibil, adică faptul *că fiecărui* gând îi este constitutivă convingerea că obiectul său este real; convingere atât de fermă şi inalienabilă, încât prin ea pretinde să o anuleze pe cea a oricărui alt gând opus lui. Într-un cuvânt, trebuie să defrişăm chiar de la rădăcină teoria idealistă şi să definim *cogi-tatio*, conştiinţa, invers de cum s-a procedat în ultimele trei secole şi să spunem că gândirea sau conştiinţa, departe de a consta în idealitate (= relaţie între doi termeni dintre care unul nu există), constă în prezentarea realităţii sau, altfel spus, conştiinţa este în mod constitutiv situare a realităţii, avertizare a realităţii sau realitate presupusă.

A nu se confunda cu aceasta faptul că există gânduri care îşi gândesc obiectul ca „ireal”. Acestea sunt fanteziile, acestea sunt ideile abstracte. În primul rând, acest fapt ne va duce doar la situaţia de a recunoaşte că există o clasă de gânduri al căror obiect, de fapt, nu este real, tocmai pentru că şi în măsura în care nu este astfel chiar pentru aceste gânduri. În al doilea rând, obiectele fantastice, ca şi cele abstracte, nu sunt pur şi simplu ireale, ci au o realitate a lor, o realitate

pentru care este esenţial faptul de a o putea avea dacă nu există cineva care să le imagineze sau să le abstragă. În al treilea rând, aceste gânduri poartă în ele însele – aceasta este cea mai clară şi radicală particularitate – referinţa la altele ale căror obiecte sunt reale, în sensul primar al acestui termen. Centaurul nu s-a născut din nimic, ci din oamenii reali şi din caii reali pe care i-am văzut. Triunghiul nu este gândit niciodată izolat, ci există dacă îl abstragem *actualiter* din corpurile triunghiulare.

Idealismul a crezut că prototipul gândului este fantezia, reducând la ea toate celelalte clase ale sale, cu credinţa că obiectul fanteziilor e indubitabil ireal. Astfel el a comis o dublă eroare: prima, presupunând că obiectul fantastic e fără doar şi poate ireal, şi apoi pretinzând că gândul, în general, e aşa cum credea el că este fantezia, adică „idealitate a obiectului".

Sigur, critica pe care o aduc idealismului este tot atât de radicală ca şi acesta şi duce la o concepţie despre gândire care, dată fiind înrădăcinarea obiceiurilor idealiste, cere pentru a fi înţeleasă acelaşi efort, numai că în sens invers, pe care l-au depus realiştii antici pentru a înţelege idealismul. Acum, situaţia este mai comică. Deoarece idealismul era un paradox, dar ceea ce susţin eu coincide cu ceea ce gândeşte un om mai puţin filosof.

Să ne întoarcem astfel la Descartes. Presupunând că obiectul gândirii ca atare nu există, şi ceea ce vedem drept corp nu este într-adevăr un corp, ci o „simplă viziune a unui corp", rămânând deocamdată cu gândul ca unică realitate radicală, cu „eul gânditor", rezultă că Descartes credea că a rămas singur. Astfel, îndoindu-se radical, nu a mai avut la dispoziţie decât eul şi îndoiala sa, care erau un mod al lui însuşi. Dar nu acesta era adevărul. Dacă ar fi fost astfel, nu înţelegem cum ar mai fi mediat în continuare. Dacă în mod cert s-ar fi îndoit doar el, nu mai avea nicio limită: era fericit ca un zeu. De ce şi pentru ce „a ieşi din îndoiala sa" însemna a ieşi din sine însuşi? Dar adevărul a fost şi este cu totul altul. Cum numita conştiinţă sau gândire este întâlnire cu realitatea, modul ei care este faptul de a te îndoi nu este faptul de a rămâne fără lume, dimpotrivă, e faptul de a întâlni ceea ce este dubitabil, realitatea cea mai reală – adică, mai puţină conştiinţă şi mai puţină gândire decât se poate imagina. Dar oricât de otrăvitoare ar fi fost îndoiala sa faţă de credinţele tradiţional instalate în mintea sa, ea nu a anihilat lumea. Ea continuă totodată s-o oprime: îndoiala sa îi

făcea lumea prezentă cu mai multă vigoare, dacă se poate, decât cea mai insuportabilă (*reda*) credinţă pozitivă. Nu era singur, ci era cu lumea înserată inexorabil în el. Această lume nu era constituită din cosmosul ptolemaic şi din *natura* scolastică alcătuită din „forme” clare, din „fiinţări” domesticite. Cu atât mai rău: lumea în care îi rămăsese să se îndoiască era, „în mod substanţial”, ceea ce este dubitabil.

ALTE ESEURI DE FILOSOFIE

PSIHANALIZA, ŞTIINŢĂ PROBLEMATICĂ

[*Introducere*]

Precum firul roşu care trece prin cordajele folosite în flota engleză, continuitatea adevărului, continuitatea ştiinţei pătrunde în toate epocile culturale, servindu-le de normă şi semn de recunoaştere. Dar dacă în evoluţia culturii practicăm, nu contează unde, o secţiune, deci dacă, în loc s-o privim de la geneză şi în continuare, o privim static, într-una dinapariţiile sale succesive şi discrete, vom avea în faţă doar o suprafaţă, o infinitate de puncte în care ştiinţa, adevărul este unul dintre ele, greu de recunoscut şi de remarcat.

Dacă în secolul al XIX-lea se pare că ştiinţa a avut acces la o mai mare siguranţă de sine, astfel încât s-a considerat definitiv liberă de pericolele şi erorile care de atâtea ori i-au deviat drumul şi aproape au redus-o la evanescenţă, aceasta se datorează nu uneia sau alteia dintre metodele unei exactităţi particulare, nu acelei fantasme vulgare a experimentului – nouă idolatrie, cu nimic superioară celor mai vechi – ci

1 [Publicat în *La Lectura*, octombrie şi decembrie, 1911, volumul HI, p. 139 şi 391.]

obiceiului, în sfârşit, matur, de a privi adevărul în perspectiva sa istorică şi nu în actualitatea momentană. Datorită acestei proiecţii a faptului de a fi al ştiinţei asupra continuităţii ei temporale evităm riscul de a o confunda cu oricare dintre fizionomiile tranzitorii şi descoperim cum curentul adevărului nu progresează în linie dreaptă, ci avansează pe o rută sinuoasă, ocolind obstacole, întorcându-se uneori la ea însăşi, întorcându-se la matca arhaică pe care se părea, că o părăsise pentru totdeauna. Motivul acestui destin sinuos este clar: ştiinţa nu trăieşte din ea însăşi, ci tocmai din ceea ce nu este. Cu privire la viaţa totală a spiritului, ştiinţa este o reflecţie asupra celorlalte componente spirituale; este un regim care se impune materialului spontan şi sălbatic al conştiinţei. Dar acest material: afecte, senzaţii şi

sentimente, variază după regularităţi inaccesibile şi transcendentale sau, ceea ce este acelaşi lucru, după o iregularitate deschisă. Putem deci anticipa esenţa regimului căruia conţinutul minţii umane i s-a supus nenumărate secole; dar nu vom putea şti niciodată care vor fi afirmaţiile ştiinţifice ale unei conştiinţe viitoare. Altfel spus: ştim ce a fost, este şi va fi ştiinţa; dar tocmai pentru că ştim aceasta, nu ştim care va fi ştiinţa de mâine. Ştiinţa de mâine este distinctă de cea de azi şi de cea de ieri, aşadar, nu este ştiinţa.

Ce anume acţionează, apoi, asupra ştiinţei esenţiale, impunându-i astfel de variaţii şi diferenţe? Sunt celelalte produse ale conştiinţei: moralitatea, arta, apetenţele inferioare şi superioare, reacţiile intime în faţa schimbării peisajului (*escenario*) uman. Astfel încât ceea ce numim ştiinţă reală, ştiinţa fiecărei epoci, a fiecărui grup uman mai amplu, nu este o realitate univocă ce tolerează circumscrierea. Există anumite discipline centrale în care, fără mare greutate, s-ar putea fixa limitele a ceea ce este ştiinţific – de exemplu, matematica, fizica –, dar ştiinţele periferice vin în contact imediat cu acele alte elemente extraştiinţifice ale conştiinţei care acţionează asupra lor, le impun noi probleme, solicită admiterea în regimul ştiinţei; unele cu mai multe rezerve şi măsură, altele cu îndrăzneală; astfel încât ştiinţa ştiinţifică este înconjurată în fiecare moment istoric de ceva ca o atmosferă sau halou de formaţiuni spirituale intermediare care nu sunt nici ştiinţă, nici material sălbatic al sufletului în mod absolut.

Multe dintre aceste produse epicene sunt în mică măsură împinse definitiv în afara posibilităţii ştiinţifice; dar altele colaborează o vreme la evoluţia acesteia în afara ştiinţei exacte – de exemplu: socialismul în zilele noastre – şi altele, în sfârşit, după o uşoară modificare, intră în plenitudinea certitudinii ştiinţifice.

Acestor rezultate semiinforme ale conştiinţei noastre le corespund numele de *mituri*. Pentru că mitul nu este altceva decât un conţinut mental nediferenţiat care aspiră la exercitarea funcţiei de concept sau de explicaţie teoretică a unei probleme, dar care nu s-a eliberat suficient de empirismul senzitiv, nici de tonalitatea afectivă şi sentimentală a tot ceea ce este spontan în noi. Reflecţie, ştiinţă înseamnă purificarea spontanului, a psihicului. Din punct de vedere istoric, ştiinţa provine din mit sau? cum a spus Cohen, reprezintă „dezvoltarea, mediată de îndepărtarea momentului subiectiv

emoţional, a factorului serios din mit”.

Din acest considerent deducem că evoluţia ştiinţei se verifică în două dimensiuni: una este direcţia în care ştiinţa de azi o influenţează imediat pe cea de mâine; cealaltă este influenţa difuză pe care o vor exercita asupra ştiinţei de azi miturile flotante în conştiinţa actuală. Rigiditatea metodică a gândirii ştiinţifice constituind axul mentalităţii noastre trebuie să se exercite neîncetat, atentă şi plină de solicitudine, împotriva vieţii mitice înconjurătoare, dar nu trebuie să-şi depăşească misiunea, dorind să suprime la voia întâmplării, în mod mecanic şi în exterior, restul vieţii noastre anterioare, care nu este doar cel mai întins, ci şi cel care adăposteşte potenţialitatea viitorului însuşi al ştiinţei. Dragostea pentru adevăr, suprema energie a sufletului nu trebuie să ajungă să se transforme în ură faţă de eroare, pentru că din ea trăieşte adevărul. Dacă eroarea ar fi suprimată ca prin farmec, adevărul nu ar mai fi adevăr şi s-ar transforma în dogmă. În acelaşi fel, virtutea închisă în mănăstiri somptuoase se hrăneşte din viciile din preajmă.

Această interpretare a genezei culturale m-a mişcat întotdeauna, când am scris despre întărirea spirituală a naţiunii noastre, pentru a susţine aceste două imperative în aparenţă contradictorii: trebuie să centrăm viaţa spiritului spaniol pe deprinderile critice, metodice ale ştiinţei celei mai exacte, mai ferme şi mai integre; trebuie să îmbogăţim conştiinţa naţională cu cel mai mare număr posibil de motive culturale. În primul rând, critica ştiinţifică, în al doilea, supraalimentarea ideologică; această terapie paradoxală este singura oportună pentru bolnavul paradoxal: Spania.

Un exemplu de ceea ce am numit mit şi motiv cultural încerc să dau în următoarele pagini, în care expun o serie de doctrine, din punctul meu de vedere mai mult decât false, neadevărate, dar, ştiinţific, sugestive. Din cele două dimensiuni din care, după cum am spus, provine dezvoltarea culturală, una, cea ştiinţifică, este pusă în mişcare de raţiune; cealaltă, de sugestie. Într-o ţară slabă de înger (*de animo flojo*), foarte puţine temperamente sunt atrase de activitatea ştiinţifică direct prin influenţă raţională. Lăudat fie Domnul că a prevăzut defectul alăturându-i influenţa sugestivă.

I

Doctorul Sigmund Freud este un profesor evreu de psihiatrie din Viena. Aceasta este deja destul. Dar, potrivit unui număr

considerabil de oameni, de medici tineri, mai ales, este mai mult decât atât: este un profet, un descoperitor al anumitor secrete umane, a căror patentare trebuie să exercite o profundă influenţă reformatoare nu numai în terapia nevroticilor, ci şi în psihologia generală, în pedagogie, în morala publică, în metodologia istorică, în critica artistică, în estetică, în procedurile judiciare etc. După alţii, doctorul Freud nu este în realitate nimic din toate acestea, ci este pur şi simplu un om ingenios, un şarlatan, un bărbat care se ocupă cu coruperea speciei adamite. La ce te poţi aştepta – spun ei – de la un cetăţean care, printre altele, se dedică interpretării viselor neurastenicilor cu dare de mână, aşa cum acel tânăr din Biblie obişnuia să facă cu visele Faraonului?

Şi totuşi discipolii lui Freud se înmulţesc pe zi ce trece în Germania, Italia, în Statele Unite şi formează o complexă asociaţie cu numeroase centre particulare, cu variate reviste şi serii de publicaţii. Cu cât progresează expansiunea teoriilor freudiene, cu atât inamicii lui se înfurie cu mai multă vigoare, atacă cu critici mai acide, protestează cu mai multă putere la congrese ştiinţifice, în reviste de specialitate şi în tratate, şi pun în mişcare printre pacienţi şi prietenii pacienţilor *ol* propagandă activă împotriva profesorului Freud şi a şcolii sale.

Nu este vorba, deci, despre un fapt lipsit de interes. Freud afirmă că a ajuns, plecând de la încercări anterioare, să stabilească o nouă ştiinţă sau, cel puţin, o nouă metodă ştiinţifică, psihanaliza, datorită căreia se face lumină în ameţitoarele profunzimi ale condiţiei umane.

Psihanaliza nu este un sistem, ci o serie de generalizări la care a condus interesul practic imediat de a vindeca anumite boli în faţa cărora medicina a fost nevoită să ridice din umeri. Este deci o categorie de precepte cu geneză spontană, la care se vor anexa noi teorii parţiale, pe măsură ce numărul cercetărilor va creşte şi eforturile lor se vor specializa. Această origine discontinuă a psihanalizei, a cărei unitate era exclusiv externă – finalitatea terapeutică – ne obligă să încercăm mai întâi o descriere generală a conţinutului său, întorcându-se apoi pe îndelete la acele probleme mai interesante din punct de vedere psihologic sau filosofic. Aceasta întrucât nu este chiar o problemă de medicină cea ridicată de ideile lui Freud – dacă ar fi fost astfel, n-aş fi putut să mă ocup de ele – ci o temă de discuţie psihologică; mai exact, chiar de logică. Caracteristica psihanalizei este că, generată de o

necesitate terapeutică, depăşeşte cu siguranţă hotarele cercetării psihologice şi se instalează dintr-odată, dacă nu în metafizică, atunci în limitele metafizice ale psihologiei2.

În acelaşi timp în care Charcot definea isteria ca pe o boală mentală, un medic din Viena, cu care în curând avea să colaboreze Freud, doctorul Breuer, începea tratamentul unei bolnave, o femeie tânără, căreia angoasele suferite în timp ce îl îngrijea pe tatăl ei aflat pe patul de moarte i-au produs grave tulburări funcţionale. Se chinuia din pricina paraliziei ambelor extremităţi dextrale, rămase insensibile; câteodată, această afecţiune se extindea şi la partea stângă, prezenta o perturbare a mişcării globilor oculari şi numeroase întreruperi de vedere, capul îi era greu, avea o intensă tuse nervoasă, greaţă alimentară şi odată, timp de câteva săptămâni, a manifestat o incapacitate totală de a vorbi; prezenta, în sfârşit, stări de absenţă, confuzie, delir şi alterare a personalităţii3.

S-a observat că, în timpul acestor transformări, bolnava pronunţa câteva cuvinte care păreau să provină dintr-o grupare de gânduri active în conştiinţa sa. Medicul a redus-o la un fel de somn hipnotic şi i-a repetat acele cuvinte pentru a-i da ocazia, ca, plecând de la ele, să-şi dezvăluie preocupările.

2 Expunerea trebuie să se bazeze pe observaţii şi probleme psihiatrice, în care eu sunt complet profan. Încât, în această parte, mai mult decât oriunde, va trebui să-mi limitez referinţele.

3 Freud: *Uber Psychoanalyse*, 1910, p. 2. În această scurtă expunere generală, urmez cât mai îndeaproape lecţiile pe care le-a ţinut Freud cu acest titlu la Worcester, în anul 1909.

Bolnava n-a întârziat să reproducă în faţa medicului fanteziile care, în timpul stărilor de absenţă, o dominau şi care, prin acele cuvinte izolate, s-au revelat. Erau reverii foarte triste, uneori cu un conţinut poetic plin de frumuseţe, în care, în mod obişnuit, era vorba despre starea unei fete care stă lângă patul tatălui ei bolnav. După ce a povestit un anumit număr de fantezii analoage, s-a simţit ca şi eliberată şi s-a întors la viaţa psihică normală. Dar, la puţin timp după aceea, criza i-a revenit şi a fost necesar ca operaţia să fie repetată, o nouă relatare a poveştilor, după care calmul a reapărut. Chiar ea, care uitase idiomul său nativ, germana, obişnuia să numească acest tratament *talking cure*.

În acest fel s-a ajuns la dispariţia, nu doar pasageră, ci definitivă,

a multor simptome de care suferea. Astfel, odată, când era foarte cald şi bolnava era chinuită de o sete groaznică, a luat un pahar cu apă, dar, după ce l-a apropiat de buze, l-a aruncat cât colo, ca un hidrofob. Aceasta s-a repetat vreo lună şi jumătate, până când, într-o zi, supusă hipnozei, începu să vorbească despre domnişoara de companie, cu o manifestă antipatie, povestind cu vii semne de teroare că într-o anumită ocazie, intrând în camera ei, a văzut că îi dădea să bea apă dintr-un vas unui căţel, o jivină respingătoare. Ea nu a spus nimic, pentru a nu fi nepoliticoasă. După ce s-a descărcat de acea neplăcere care o rodea ca un viciu pe dinăuntru, a cerut să bea, şi a băut, după hipnoză, pe deplin liniştită. Tulburarea i-a dispărut pentru totdeauna.

Acest fapt a fost ca o lumină care l-a condus pe Breuer pe noi căi pentru a stabili o teorie originală despre mecanismul isteriei. Simptomele erau resturi, reziduuri ale unor fapte emoţionale pe care le experimentase pacientul şi particularitatea simptomului arăta mereu conexiunea sa cu scena originară. Uneori, un simptom nu provenea dintr-o singură scenă, ci de la o întreagă serie, pe care trebuia s-o descoperi şi s-o eliberezi în ordine cronologică.

Breuer şi Freud au ajuns astfel la această concluzie: istericii suferă de reminiscenţe. Situaţii neplăcute, emoţii care, dintr-un motiv sau altul, nu au ajuns la o rezolvare liberă şi paşnică în sufletul bolnavilor, dispar din memoria acestora lăsând în loc ca simboluri şi semne de aducere aminte (*recordatorios*) simptomele patologice.

Cum se observă, ambii medici s-au hotărât să preia întocmai numele de „boli mentale” care s-au dat anumitor manifestări anormale ale fiilor lui Dumnezeu. S-au decis să caute cauza direct în suflet şi s-o vindece fără niciun intermediar. Hotărârea, din punctul de vedere al medicinii, ca şi din cel al psihologiei înseşi, nu poate fi mai gravă. Reducţia la o problemă fiziologică a tuturor preocupărilor medicale, imperativul noii psihologii, care declară ilicit faptul de a căuta în afara corpului principiul variaţiilor psihice, atât normale, cât şi eteroclite, nu sunt, cu siguranţă, capricii ale unei ideologii materialiste, nici limitări nefondate ale câmpului realului, cum se întâmplă cu alte principii pozitiviste. Este vorba despre unitatea experienţei; adică de condiţia care face posibil caracterul decisiv al determinaţiilor ştiinţifice: să fie inechivoce. Dacă, alături de corpul din carne, există un corp de material psihic, în care au loc, de asemenea, evenimente reale, cum e vorba de două lumi lipsite de comunicare între ele, de două *lumi*

adevărate, avem de-a face cu două serii de evenimente care se întrepătrund în timp şi care se confundă. Şi cum numai fixarea inechivocă în seria temporală menţine un fenomen distinct de celelalte, determinat, faptul că se produc în acelaşi timp două variaţii echivalează cu nedeterminarea acestora, cu inexactitatea sau valoarea lor echivocă. Dar să lăsăm pentru mai târziu critica şi aprecierea afirmaţiilor lui Freud. Să continuăm acum cu expunerea lui.

„Interpretarea pe care am dat-o procesului bolii şi al refacerii – spune Freud – se poate vedea clar în alte două date pe care ni le oferă observaţia bolnavei lui Breuer. În ceea ce priveşte etiologia bolii, e de remarcat că bolnava, în aproape toate situaţiile patogene, a trebuit să-şi reprime o puternică excitaţie, în loc să-i permită expansiunea prin semnele afective corespunzătoare, cuvinte şi acţiuni. În banala scenă legată de câinele însoţitoarei sale, şi-a reprimat, din consideraţie pentru aceasta, expresia de dezgust; în vreme ce, veghind la căpătâiul tatălui ei, a avut mereu grijă ca acesta să nu-i ghicească temerile şi impresiile dureroase. Când, mai târziu, a reprodus aceste scene în faţa medicului, a apărut emoţia, reţinută mai înainte cu mare efort, ca şi cum s-ar fi păstrat neatinsă. Mai mult încă, simptomul care i-a rămas după această scenă a atins intensitatea maximă când descoperirea cauzei sale era foarte aproape şi, odată vădită, a dispărut. Pe de altă parte, s-a putut observa că amintirea scenei în faţa medicului nu-şi producea efectul salvator când, dintr-un motiv oarecare, avea loc fără expansiune emotivă.

Funcţiile acestor emoţii, care pot fi reprezentate ca nişte cantităţi transmutabile, erau, aşadar, elementul decisiv pentru originea bolii, cât şi pentru vindecarea ei. Am ajuns, prin urmare, la opinia că boala se producea deoarece efectele desfăşurate în mediul patogen găseau blocate filierele lor normale, iar esenţa bolii consta în faptul că aceste afecte «strangulate» sufereau o deviere. O parte au rămas în psihic ca o satiră perenă a vieţii spirituale şi izvor de iritări constante, altă parte au experimentat o transpunere în slăbiciune şi inhibiţii corporale extraordinare care s-au manifestat în simptomele corporale ale bolnavului. Acestui ultim fenomen noi i-am dat numele de «conversie isterică». O porţiune determinată din excitaţia noastră spirituală este condusă în mod normal cu ajutorul inervaţiei corporale pe care o cunoaştem ca «expresie a emoţiilor». Conversia isterică exagerează acest proces normal al afectivităţii, deoarece, atunci când

un curent curge prin două canale, se revarsă într-unul, dacă în celălalt lichidul întâlneşte un obstacol”.

„Este vorba, deci, de o teorie pur psihologică a isteriei, în care atribuim rolul principal proceselor emoţionale. O a doua observaţie a lui Breuer ne obligă să acordăm o mare importanţă stărilor de inconştienţă în caracterizarea faptului patologic. Bolnava lui Breuer experimenta o constituţie spirituală instabilă (*mudable*), stări de absenţă, delir etc. Cu toate acestea, îne stare normală, nu-şi amintea nimic din acele stări patogene şi de conexiunea lor cu simptomele pe care le suporta. Supusă somnului hipnotic, şi le amintea, deşi depunea un mare efort pentru aceasta. Ar fi creat o mare perplexitate interpretarea acestor fapte dacă experienţele hipnotismului nu ne-ar fi învăţat drumul. Datorită studierii fenomenelor hipnotice, ne-am obişnuit cu concepţia, surprinzătoare la început, că sunt posibile într-un singur individ grupări spirituale variate, care trăiesc destul de independente unele faţă de altele, se ignoră reciproc şi în mod alternativ îşi apropie conştiinţa. Cazuri de felul acesta desemnate drept „conştiinţă dublă” se prezintă uneori în mod spontan observaţiei. Când, în asemenea sciziuni ale personalităţii, conştiinţa rămâne legată de unul dintre stadii, acesta este stadiul psihic *conştient*; iar cel izolat de el, *inconştient*. În fenomenele cunoscute ale sugestiei posthipnotice, în care o sarcină primită în hipnoză se realizează indiscutabil în stare normală, avem un bun model al influenţelor pe care inconştientul le poate exercita asupra stadiului conştient şi, oricum, experienţele asupra isterismului sunt susceptibile de a fi dispuse după acest model. Breuer s-a decis pentru ipoteza potrivit căreia simptomele de isterie îşi au originea în anumite stări de anormalitate psihică, pe care le-a numit stări *hipnoide*. Iritările care coincid cu asemenea stări sunt uşor patogene, deoarece aceste stări nu oferă bune condiţii pentru rezolvarea normală a proceselor afective, astfel încât apare un produs neprevăzut, simptomul, şi acesta pătrunde ca un corp străin în starea normală, căreia îi lipseşte în schimb cunoaşterea situaţiei patogene hipnoide. Unde există un simptom există întotdeauna o amnezie, un gol de memorie şi umplerea acestui gol include suprimarea condiţiilor generatoare ale «simptomului»”. (*Ibidem*, pp. 12 – 15).

Până aici ajunge investigaţia lui Breuer. Freud a continuat o vreme folosind acelaşi procedeu pentru a purga sufletul pacienţilor săi. Dar nu toţi, deşi nici. foarte puţini, au putut fi aduşi în stare de somn

hipnotic. Atunci Freud a făcut pasul hotărâtor. S-a decis să se adreseze bolnavului în stare normală. Şi-a amintit că, după Bernheim, uitarea a ceea este experimentat în timpul hipnozei este doar aparentă; dacă se insistă, bolnavul îşi recapătă memoria a ceea ce a făcut şi a spus în somn. Astfel a reuşit Freud să scoată la lumină din profunzimile psihicului maladiv acele elemente care erau necesare pentru a-i recompune consistenţa normală.

Dar sufletul individual este o pădure virgină, o profunzime şi infinitate de forme, străbătut de poteci (*senderos*) nenumărate, pe care Freud pornea la voia întâmplării, în căutarea acelui minusculdetaliu, adâncit (*abismado*) în viaţa conştientă a individului, care aparţine uneori unor epoci foarte îndepărtate, tinereţii, copilăriei bolnavului. Într-adevăr, descoperirea temei spirituale nocive care îl tulbura pe bolnav era mereu o întâmplare. Odată dovedit că uitarea acesteia este doar relativă, că, mai mult sau mai puţin transpusă şi ocultată, durează totuşi, nu ar exista un mijloc de a organiza metodic capturarea acesteia şi construirea unei tehnici de orientare care să-l ducă pe medic pe drumul cel bun de-a lungul sufletului bolnav, până la locul în care elementul patogen s-a închistat?

Pur şi simplu, aceasta este psihanaliza: tehnica purgaţiei sau *katharsis* spiritual. Aceasta era şi este, în plan religios, confesiunea; deja vom vedea că nu există nici cea mai mică obiecţie ca psihanaliza să poată fi considerată o justificare ştiinţifică a confesionalului.

II

Am ajuns acum la expunerea conceptului principal al acestui întreg organism ideologic, la capătul căruia, precum resortul adevărat al unui ceas, este pus în mişcare tot mecanismul psihanalizei.

Cum este posibil ca reprezentări al căror conţinut este atât de important pentru viaţa bolnavului să fi fost smulse din primele planuri ale memoriei sale şi să rămână atât de ascunse încât să fie nevoie de mari eforturi pentru a le scoate din nou la suprafaţă?

Să fixăm faptele date: 1, Uitarea reprezentării; 2. Amintirea ei după ce, 3, a învins mari rezistenţe opuse de bolnavul însuşi, fără a-şi da seama, reproducerii scenei în memorie. Între primele două fapte, al treilea echivalează cu o punte, deci, cu o explicaţie, într-adevăr, „rezistenţa” pe care o opune conştiinţa individului pentru a nu pătrunde în ea, sub formă de amintire, acea reprezentare sau serie a acestora i-a sugerat lui Freud următoarea ipoteză, centrul tuturor

doctrinelor sale: aceleaşi forţe care azi opun *rezistenţă* la ceea ce se uită ca să fie iar fapt conştient trebuie să fie cele care mai demult au produs uitarea şi care au *expulzat* reprezentările patogene din conştiinţă.

Iată o nouă idee care, înarmată până în dinţi, sare în arena ideologică: *expulzarea* sau extirparea (*Verdrăngung*).

După Freud, în centrul tuturor întâmplărilor emoţionale care generează isteria există o dorinţă, o exigenţă puternică şi periculoasă care, fiind incompatibilă cu restul ideilor, convingerilor şi dorinţelor aceleiaşi persoane, este expulzată din conştiinţă precum un criminal este dat afară din societate, din viaţa sa civilă. Ideile, convingerile şi dorinţele dominante în individ sunt forţe ejectabile. Dorinţa care irumpe în echilibrul conştiinţei este, în sine, o cerere de plăcere, o situare agreabilă, dar faţă de restul dorinţelor şi gândurilor noastre se transformă în motiv de inconforfşi nemulţumire. Deci, apariţia ei dă loc unui scurt conflict, care se rezolvă prin expulzarea imaginii turbulente şi intruse. Bine, dar unde ajunge ea după expulzarea în afara conştiinţei? în ce teritoriu, în ce temniţă a sufletului va fi închisă? Pur şi simplu, opinează Freud, în afara conştiinţei, în *inconştient*.

Bine, va spune cititorul, dar inconştientul, ceea ce nu este conştient, reprezintă fiziologicul. O astfel de imagine este ceva care aparţine conştiinţei; o imagine din afara conştiinţei echivalează, aşadar, cu o imagine care nu mai este imagine, care se descompune în elemenetele sale senzoriale şi nu mai există. Iată eroarea marii majorităţi a psihologilor – răspunde Freud: folosesc conceptele de conştient şi de psihic ca valori identice, nu admit ceea ce pare obligatoriu de admis, separarea termenilor, astfel încât psihicul să fie un gen care să cuprindă o continuitate de concepte specifice: psihic conştient, psihic inconştient, psihic preconştient etc… După cum se vede, inconştientul, în sensul pe care Freud i-l dă, este una dintre opiniile psihanalitice oferite la suprafaţă criticii. Când vom ajunge acolo, vom încerca să lămurim această chestiune, cea mai neplăcută şi mai gravă din toată psihologia modernă.

Deocamdată este de ajuns să delimităm bine valoarea termenului freudian: inconştientul este conţinutul psihic care nu numai că nu este în conştiinţă acum sau în alt moment, ci şi ceva care nu se poate întoarce la ea pentru că a fost expulzat şi i s-au închis porţile. Redus la această valoare, termenul este provizoriu acceptat,

simplu nume al unei determinări descriptive, distinct de supoziţiile metafizice, ridicat pe culmi de terminologia filosofică (Hartmann).

În mod constant, se nasc în interiorul nostru dorinţe şi foarte frecvent le acceptăm expulzarea. Totuşi acest fapt nu atrage după sine dereglarea isterică sau nevrotică. În primul rând, acele dorinţe sunt, de obicei, compatibile într-un fel cu prescripţiile noastre etice şi estetice fundamentale, astfel încât, deşi se dovedesc în cele din urmă parţial incompatibile, relaţia noastră cu ele este de pact sau de contract. Le expulzăm în mod persuasiv, mai mult încă, facem astfel încât ele însele să se dizolve şi să se insereze în viaţa generală a conştiinţei noastre; expulzarea nu este deci chiar o expulzare. Alteori, dorinţa este peremptorie şi, în acelaşi timp, radical incompatibilă cu normele noastre intime; atunci survine conflictul, iar cu el, neplăcerea, suferinţa spirituală, care conduce la expulzare. Dar înloc de a realiza aceasta sumar şi în mod automat, lăsăm conflictul să persiste, suportăm disconfortul şi dăm afectului intrus spaţiu şi prilej pentru a se dezvolta şi a-şi consuma energia. Concluzia, în acest caz, ca şi în cel anterior, este că se dizolvă în curentul principal al conştiinţei.

Expulzarea generatoare de simptome patologice este deci expulzarea brutală şi, în acelaşi timp, eşuată: brutală, deoarece alungă viziunea concupiscentă într-un mod violent şi mecanic; eşuată, deoarece dorinţa, deşi în preajma conştiinţei, se menţine în integritatea sa şi din afara influenţează viaţa conştientă, trimiţându-i ca substitut care salvează consemnul, elemente stranii şi obţinute pe ascuns (*subrepticios*) care perturbă ordinea şi regimul normal al psihicului. Acestea din urmă sunt simptomele patologice. (Eduard Hirschmann: *Freuds Neurosenlehre*, 1911, p. 55).

Pentru a încheia cu lămurirea faptelor şi cu teoria pe care Freud o instituie despre ele, reproduc scurta relatare a unui caz şi o fericită comparaţie pe care a inclus-o ilustrul medic în conferinţele sale la Worcester: „O tânără care îşi pierduse tatăl de curând, după ce îl îngrijise – o situaţie analoagă cu cea a pacientei lui Breuer – a început să simtă pentru cumnatul ei o simpatie particulară, care s-a putut uşor disimula sub afecţiunea familială. Sora ei s-a îmbolnăvit la scurt timp şi a murit, în vreme ce ea şi mama ei erau plecate. Au fost chemate în mare grabă, fără să li se aducă la cunoştinţă durerosul eveniment. Când fata a ajuns lângă patul surorii ei moarte, în conştiinţa sa a apărut pe loc o idee care s-ar putea mai mult sau mai puţin exprima prin

aceste cuvinte: acum el este liber şi se poate căsători cu mine. Putem admite cu toată siguranţa că această idee de care până atunci nu-şi dăduse seama, prin care i s-a dezvăluit dragostea intensă pentru soţul surorii sale, i-a produs de îndată un proces sentimental şi ideea a fost condamnată la expulzare. Fata s-a îmbolnăvit, prezentând grave simptome isterice, şi, când m-am ocupat de tratamentul ei, am constatat că uitase complet scena de lângă patul surorii sale şi urâtul impuls egoist pe care l-a provocat. Cu ajutorul tratamentului şi-a recăpătat memoria, a reprodus situaţia patogenă cu semne de emoţie foarte vie şi s-a vindecat” (*Uber Psychoanalyse*, p. 21).

„Ne vor putea lămuri – conferinţa continuă – procesul de expulzare şi conexiunea lui necesară cu rezistenţa, lăsându-l pe mâna unui simbol rudimentar pe care mi-l oferă prezenta situaţie. Presupuneţi că în această aulă, a cărei tăcere exemplară şi a cărei atenţie nu le pot lăuda îndeajuns, s-ar afla un individ care s-ar comporta într-un mod gălăgios şi, prin râsul său necivilizat, prin pălăvrăgeala şi prin tropăitul său, mi-ar distrage atenţia de la lecţie. Declar că nu mai pot continua în modul acesta şi câţiva dintre dumneavoastră, mai robuşti, se ridică şi, după o scurtă luptă, îl dau afară pe turbulent. A fost «expulzat» şi pot să-mi continui discursul. Dar ca întreruperea să nu se mai repete, dacă cel expulzat ar vrea să intre iar în sală, domnii mai sus menţionaţi îşi pun scaunele la uşă şi stabilesc «rezistenţa» după ce au realizat expulzarea. Dacă acum deplasaţi spaţiul dinăuntru şi cel din afară în *conştientul* şi *inconştient ui* psihic, veţi avea o imagine destul de adecvată a procesului de expulzare.

Dar se prea poate să nu se fi terminat totul numai cu alungarea pe uşă a impertinentului. Se prea poate ca acesta, supărat şi scos din fire de incident, să ne mai dea de lucru. Desigur, nu se mai află printre noi, dar, într-un anume sens, expulzarea a fost infructuoasă, pentru că alungatul dă afară un spectacol insuportabil, iar ţipetele şi bătăile în uşă îmi tulbură conferinţa mai mult decât comportarea lui anterioară. Cam aşa sunt simptomele patologice ale bolnavului, în asemeneacircumstanţe, ne-am bucura dacă, de exemplu, preşedintele nostru, doctorul Stanley Hall, ar dori să-şi asume rolul de mediator pacific; ar vorbi afară cu impertinentul şi apoi ni s-ar adresa nouă, propunându-ne să-l lăsăm să intre din nou, el fiind garant că acesta se va purta cum trebuie. Sprijiniţi pe autoritatea doctorului Hall, ne-am

hotărî să-l iertăm de expulzare şi printre noi s-ar întoarce pacea şi liniştea. Adevărul e că aceasta nu ar fi o reprezentare inadecvată a misiunii care corespunde medicului în terapia psihanalitică a nevrozei”.

Astfel încât metoda freudiană trebuie să caute dorinţa închistată şi s-o arate bolnavului. Dacă e de aşa natură încât nu merge împotriva a ceea ce este admis în cadrul ordinii sociale şi morale, îi va propune acestuia să o satisfacă; dacă, dimpotrivă, pare din toate punctele de vedere irealizabilă, va căuta cu ajutorul unor sugestii adecvate să-l determine pe pacient să-şi îndrepte energiile acelei concupiscenţe spre scopuri superioare – Freud numeşte aceasta „sublimare” – şi dacă nici aceasta nu-i va fi de folos, îl va ajuta pentru ca, într-un fel rezonabil, să completeze şi, intrinsec, să reia expulzarea în acea formă la care m-am referit înainte, graţie căreia emoţia conţinutului mental subversiv este dizolvată şi dispersată în toată masa conştiinţei. În mare, acesta este profilul general, schema în cadrul căreia se mişcă psihanaliza. Totuşi, interesul speculativ începe când, de la această schemă, trecem la detaliile tehnicii psihanalitice şi la cercetările pe care Freud şi şcoala sa pretind că le-ar fi făcut cu ajutorul ei în zonele cele mai ascunse şi profunde ale sufletului omenesc, în răspunsurile simple ale psihicului, dincolo de conştiinţa individului, unde există doar ceea ce este urban şi mai mult sau mai puţin îngrijit. Acum să ne cufundăm în adâncul în perpetuă agitaţie al adevăratului individ, al fiinţei spontane din fiecare dintre noi care, ignorat de aceeaşi persoană, conduce acţiunile acestuia ca un regizor (*manipulador*) din umbră. Psihologia a fost până acum – în opinia psihanaliştilor – geografia suprafeţei spirituale; psihanaliza este însă psihologie de profunzime (Bleuler, *Die Psychoanalyse Freuds*, 1911, p. 3).

Capriciul asocierii reprezentărilor, faptul de a rata (*trebucarse*) o conversaţie, uitarea numelor proprii şi a cuvintelor care. trebuiau să ne fie familiare, şi mai ales visele ne vor permite pătrunderea în acest sălaş secret unde trăieşte ceea ce e mai mult al nostru pentru fiecare din noi. Intrăm în ceea ce este inconştient.

Când vreun naturalist se ocupă de vreo problemă dintre cele care au fost tratate până acum de filosofie şi care astfel s-au învăluit într-o lungă tradiţie de complexe şi subtile abordări filosofice, manevrările lui au un nu ştiu ce din ingeniozitatea grosieră şi cutezanţa proaspătă pe care le-am putea numi *robinsonade*. Acesta

este un motiv de disconfort pentru cei mai sus citaţi, a căror muncă ştiinţifică exemplară nu merită numai respect, dar chiar şi puţină invidie. A fi un *robinson* nu este un lucru foarte rău, nici nu are, prin forţa lucrurilor, un sens peiorativ.

Dar *robinsonismul* este inevitabil întotdeauna când cineva se aşază în faţa unei probleme fără a fi adunat în prealabil în sine toată tradiţia de meditaţii şi obiceiuri mentale care a condensat în jurul său omenirea într-un efort milenar. Mult prea puţine probleme sunt deja insule nepopulate. Mult prea puţine probleme sunt curiozităţi virgine care survin din adâncul spiritului. Problemele au în spatele lor o lungă istorie de luptă cu diverse soluţii şi această luptă nu le-a lăsat intacte. Probleme ca acestea urmează firul evoluţiei soluţiilor şi a pretinde că le rezolvi ca atare, în mod spontan, e ca şi cum ţi-ai ridica o colibă la Puerta del Sol. În faţa problemei naturii, a *fyşişului*, de exemplu, fizicianul de azi trebuie să facă în aşa fel încât să-i treacă prin minte într-un mod schematic şi virtual toate variaţiile metodice care au traversat fizica de la Thales la Julius Robert von Mayer. Şi aceasta este fizica; nu numai cea de azi, ci toate tipurile de fizică ce s-au constituit, de la fiziologiile ionice până la Lorentz, Poincaré şi Minkovski.

Pe de altă parte, când un om inventiv, condus de o curiozitate intensă şi peremptorie, dar lipsit de educaţia de breaslă, construieşte pe o problemă foarte veche o teorie spontană, generată de „obiceiurile lui mentale foarte personale, străine de teoriile clasice care au deschis acestei probleme drum liber – într-un cuvânt, cel care pradă problemele, *robinsonul*, se loveşte uneori de presupuneri atât de curajoase, de raţionamente atât de transparente, simple şi plauzibile, încât poate foarte bine să i se ierte lipsa unei bune ordini ştiinţifice, absenţa manierelor, impreciziile, lacunele elementare şi celelalte defecte în general raliate acestei condiţii forţate de robinsoni.

De puţine ori acest lucru apare atât de evident ca în cărţile lui Freud, care se referă la chestiuni psihologice. Şi chiar acum cititorul va avea o noţiune nemijlocită despre el.

Am rămas pe punctul de a pătrunde prin intermediul vieţii periferice a conştiinţei, al psihicului conştient, în grota izolată a inconştientului. Ceea ce pare că a fost un demers detaliat şi prolix, se va transforma, graţie lui Freud, într-o simplă conversaţie, într-o culegere de mici studii sub titlul de *Psihopatologia vieţii cotidiene*cercetează acele mărunte abateri de la normalitatea psihică

pe care le suferim cu toţii mai mereu, fără a merita atenţia noastră reflexivă: uitarea numelor proprii, a cuvintelor străine care ne sunt familiare, a seriilor de termeni, actul ratat, erorile pe care le facem la citit şi la scris, uitarea unor impresii şi intenţii, luarea unui lucru drept altul etc. Cum aceste fenomene sunt expresia cea mai simplă şi prescurtată a problemei pe care o urmăreşte Freud, iar explicarea ei, exemplul elementar al metodei psihanalitice, cred potrivit să reproduc una dintre paginile pe care Freud i le dedică. Doar aşa va deveni apoi mai uşoară înţelegerea complicatei sale teorii a viselor şi a concepţiei sale generale despre nevroze şi isterii.

„În timpul verii trecute – spune Freud* – tot în cursul unei călătorii de vacanţă, m-am reîntâlnit cu un tânăr de formaţie universitară, care (după câte am observat imediat) era la curent cu unele dintre lucrările mele de psihologie. Conversaţia noastră a atins, nu mai ştiu în ce mod, problema situaţiei noastre sociale, iar el, fire ambiţioasă, s-a lansat în lamentaţii asupra stării de inferioritate la care era condamnată generaţia lui, privată de posibilitatea de a-şi dezvolta talentele şi de a-şi satisface trebuinţele. Şi-a încheiat pătimaşa diatribă prin acel vers al lui

4 Prima ediţie, 1904. A treia, adăugită, 1910. [Editată de Alianza Editorial în «El libro de bolsillo».]

— Deoarece Gasset citează un pasaj mai întins din Freud, folosim traducerea în română a lui L. Gavriliu, apăruta la Editura Didactică şi Pedagogică în 1992, pp. 408 – 410; (în *red.*).

Vergiliu în care nenorocita Didona remite posterităţii grija de a-i răzbuna insula pe care i-a adus-o Enea: *Exoriare*... voia el să spună, însă neputând reconstitui citatul, a căutat să disimuleze evidenta lacună a memoriei sale prin intervertirea ordinii cuvintelor: *Exoriar* (*e*) ex*nostris ossibus ultorl* Contrariat, el îmi spune în cele din urmă:

— Vă rog să nu luaţi această expresie batjocoritoare într-un fel care să vă facă să vă bucuraţi de încurcătura în care mă aflu. Mai degrabă ajutaţi-mă. Acestui vers îi lipseşte ceva. Vreţi să mă ajutaţi să-l reconstitui?

— Cu plăcere, i-am răspuns, şi am citat versul complet:

Exoriar (*e*) aliquis *nostris* ex*ossibus ultorl** – Ce stupid, să uiţi asemenea cuvânt! De altminteri, după părerea dumneavoastră, nimic nu se uită fără motiv. Aş fi foarte curios să ştiu cum am putut să uit acest pronume nehotărât *aliquis*.

Am acceptat cu amabilitate provocarea, în speranţa de a-mi îmbogăţi colecţia cu încă un exemplu. Deci am spus:

— Să vedem. Însă vă rog să-mi. Împărtăşiţi în mod *sincer* şi *necritic* tot ceea ce vă trece prin minte când, fără nicio intenţie definitivă, vă îndreptaţi atenţia asupra cuvântului uitat.

— Prea bine! Poftim, îmi vine ideea ridicolă de a descompune cuvântul în *a* şi *liquis*.

— Ce-o fi însemnând acest lucru?

„Eneida”, IV, 625: „din oasele noastre să răsară un răzbunător”; după Virgiliu, viitorul răzbunător al cartaginezilor învinşi de romani este Hannibal. (*n*. *red*.)

— Habar n-am.

— Ce alte idei vă mai trec prin cap?

— *Relicve*. *Lichidare*. *Lichid*. Fluid. Vă spune ceva?

— Absolut nimic. Continuaţi.

— Mă gândesc, spuse el cu un surâs sarcastic, la *Simon* din *Trent*, ale cărui moaşte le-am văzut, acum doi ani, într-o biserică din Trent. Mă gândesc la acuzaţiile de omoruri rituale care, chiar în prezent, se aduc din nou evreilor şi, de asemenea, mă gândesc la lucrarea lui Kleinpaul care vede în aceste pretinse victime ale evreilor, încarnări, mai bine zis, noi ediţii ale Mântuitorului.

— Această ultimă idee nu este deloc fără legătură cu subiectul care ne preocupa înainte de a fi rostit citatul latinesc.

— Întocmai. Mă gândesc apoi la un articol pe care l-am citit recent într-un zir italian. Cred că titlul acestuia era: «Părerea Sfântului Augustin despre femei». Ce concluzie trageţi din toate astea?

— Vom vedea.

— Acum îmi apare o idee care, cu siguranţă, nu are nicio legătură cu subiectul nostru.

— Abţineţi-vă, vă rog, de la orice atitudine critică.

— Mi-aţi mai spus-o. Îmi amintesc de un bătrân semeţ, pe care l-am întâlnit în ultima săptămână, în călătoria mea. Un adevărat original. Semăna cu o pasăre mare de pradă. Îl cheamă, dacă vreţi să ştiţi, *Benedict*.

— *O* adevărată galerie de sfinţi şi de părinţi ai Bisericii: sfântul Simon, sfântul Augustin, sfântul Benedict. Un alt părinte al Bisericii se numea, cred, *Origene* (*Origenes*). De altfel, trei dintre aceste nume sunt prenume ca *Paul* din *Kleinpaul*.

— Iar acum mă gândesc la *sfântul Ianuarie* şi la minunea sângelui său. Dar toate acestea se succed mecanic.

— Lăsaţi aceste observaţii. Sfântul Ianuarie şi Sfântul Augustin ne fac, amândoi, să ne gândim la calendar. Vreţi să-mi amintiţi minunea sângelui?

— Bucuros. Într-o biserică din Neapole se păstrează într-o fiolă sângele sfântului Ianuarie, care, graţie unui miracol, se *lichefiază* în fiecare an, într-o anumită zi de sărbătoare. Oamenii din popor ţin mult la această minune şi se arată tare nemulţumiţi când ea întârzie, cum s-a întâmplat odată, pe vremea ocupaţiei franceze. Generalul comandant – nu era oare Garibaldi? – l-a luat atunci pe paroh de-o parte şi, arătându-i cu un gest plin de tâlc soldaţii înşiruiţi afară, i-a spus că *speră* ca săvârşirea minunii să nu întârzie. Într-adevăr, ea se săvârşi.

— Apoi? Continuaţi. De ce ezitaţi?

— Acum mă gândesc la altceva… Dar nu e un lucru prea personal, spre a vi-l mărturisi… de altfel nici nu văd vreo legătură între acest lucru şi ceea ce ne interesează şi, ca atare, nici necesitatea de a vi-l povesti…

— Nu vă preocupaţi de legături. Desigur, nu vă pot sili să-mi povestiţi lucruri care vi se par dezagre-abile, însă atunci nu-mi mai cereţi să vă explic cum aţi uitat cuvântul *aliquis*.

— Chiar aşa? Ei bine, gândul mi-a zburat pe neaşteptate la o doamnă de la care aş putea primi foarte uşor o ştire la fel de neplăcută atât pentru dânsa, cât şi pentru mine.

— Ştirea că a rămas însărcinată?

— Cum de aţi ghicit-o?

— Foarte uşor. Mi-aţi oferit suficiente date. Amintiţi-vă de toţi *sfinţii din calendar* despre care mi-aţi vorbit, de povestea cu *lichiefierea sângelui care are loc într-o anumită zi*, despre *emoţia care pune stăpânire pe oameni când lichiefierea nu are loc*, despre *ameninţarea abia deghizată că*, *dacă minunea nu se săvârşeşte*, *se va întâmpla aşa şi pe dincolo*… V-aţi servit de minunea sfântului Ianuarie într-o manieră remarcabil alegorică, precum o reprezentare imagistică a ceea ce vă preocupă în legătură cu ciclul menstrual al doamnei în chestiune.

— Şi am făcut-o fără să-mi dau seama. Credeţi, într-adevăr, că, dacă am fost incapabil să reproduc cuvântul *aliquis*, aceasta s-a întâmplat din cauza acestei neliniştite aşteptări?

— Mi se pare în afară de orice dubiu. Amintiţi-vă numai de faptul cum aţi descompus cuvântul în *a* şi *liquis*, şi de asociaţiile: *relicve*, *lichidare*, *lichid*. Ce să mai spunem de sfântul Simon, sacrificat pe când era copil şi la care v-aţi gândit după ce aţi vorbit de relicve?

— Mai bine renunţaţi. Sper că, dacă, într-adevăr, voi fi avut aceste idei, nu le veţi lua în serios. Vă voi mărturisi, în schimb, că doamna despre care este vorba e italiancă şi că în compania ei am văzut Neapole. Oare să nu fie vorba în toate acestea de nişte coincidenţe fortuite?

— E treaba dumneavoastră să judecaţi dacă toate aceste coincidenţe se lasă explicate doar prin hazard. Eu ţin însă să vă spun că ori de câte ori veţi voi să analizaţi cazuri de acest gen, vă veţi găsi negreşit condus spre «hazarduri» la fel de singulare şi de remarcabile”.

Acest exemplu închide *in nuce* tot aparatul psihanalizei. Nici măcar nu-i lipseşte o anumită notă generală a tuturor paginilor psihanalitice: cea de a avea o dimensiune comună cu anecdota şi de a invita cu toată hotărârea la râs.

Simptomul a cărui geneză trebuie s-o reconstruim este, în cazul de faţă, absenţa, după cât se pare fortuită, a imaginii idiomatice *aliquis*. Analiza arată că acest cuvânt inocent se află într-o complicitate asociativă cu un întreg lanţ de imagini la al cărui opus extrem s-a aflat un amalgam de reprezentări dezagreabile şi o dorinţă echivocă, deloc etică, profund egoistă. Conştiinţa în alertă, cu scopul de a evita neliniştea, împiedică extremitatea inocentă a lanţului să se ridice la nivelul observaţiei, pentru că astfel ar fi urcat toate verigile sale şi, la sfârşitul lor, acel chist sau cheag de neplăceri.

Acum se înţelege de ce analiza cere conştiinţei o dispunere într-o stare de neatenţie şi debilitate, căzând astfel din cauza propriei sale greutăţi. Atenţia, faptul de a gândi atent, este un fapt de a gândi critic care acţionează după o intenţie fixă şi, în acest caz, intenţia conştiinţei depline trebuia să fie în stare să strângă ochiurile plasei în jurul conţinuturilor inconştiente şi agasante care dau mereu târcoale prin preajmă, precum duşmanii în căutarea unei portiţe, a unui paznic neatent, a unei ieşiri directe. Simpla asociaţie reprezintă faţă de faptul de a gândi, în sens strict, o mai mică intensitate a energiei specifice, a conştiinţei sau a atenţiei, care are un caracter teleologic.

Alt tip de lacune ale memoriei îl constituie falsa amintire. Dacă în cazul anterior rămâne un gol în reminiscenţă, în această altă clasă

de tulburări minime, acest gol se umple, dar nu cu reprezentarea cuvenită, ci cu alta. Există deci o formaţiune compensatoare, ceea ce determină ca simptomul să fie mult mai caracteristic.

Astfel, Freud dă un exemplu tot dintr-o călătorie, şi tot din Italia. Făcuse drumul cu maşina de la Ragusa în Dalmaţia, într-o staţiune din Herţegovina, cu un prieten. Conversaţia a ajuns la călătoriile prin Italia, iar el l-a întrebat pe tovarăşul său de drum dacă fusese în Orvieto şi văzuse frescele minunate ale Domului pictate de… un moment de şovăială. În locul numelui de *Signorelli*, autorul acelor fresce, îi vin în minte alte două nume: *Boticelli* şi *Boltrafio*, care pe loc sunt recunoscute ca false. De ce aceste două nume, dintre care unul este mult mai puţin familiar decât Signorelli?

Analiza a arătat că seria gândurilor corespunzătoare temei acestei conversaţii fusese perturbată de o temă nesatisfăcută a altei conversaţii anterioare. Cu câteva momente mai înainte, într-adevăr, vorbiseră despre obiceiurile turceşti din *Bosnia* şi *Herţegovina*; de încrederea pe care o au turcii în doctori şi de fatalismul lor. Qnd li se spune că bolnavul nu are leac, exclamă: „*Herr* (domn, în germană), ce să-i faceţi! Ştiu bine că dacă ar avea zile, l-aţi salva!” înseamnă deci că între *Signorelli* şi *Boticelli-Boltrafio* s-a interpolat, prin asociaţie, *Herţegovina*, *Bosnia* şi *Herr*.

Mai lipseşte acum să aflăm punctul în care linia care porneşte de la Signorelli la *Herr* şi cea care urcă până la Boltrafio şi Boticelli se unesc într-o reprezentare expulzată.

Freud continuă spunând: cuvântul *Herr* şi reminiscenţele despre obiceiurile turceşti pe care un coleg de-al lui i le-a descris l-au făcut să-şi amintească exasperarea sexualităţii care îi caracterizează, şi „cum, resemnaţi în faţa destinului, cea mai mică dificultate legată de plăcerea erotică îi revoltă şi îi îndeamnă la sinucidere. Un pacient al colegului său i-a spus-aces-tuia: „*Herr*, tu ştii? Dacă asta se termină, viaţa nu are valoare”. Aceste reprezentări ale *morţii* şi *sexualităţii* trezesc deodată în sufletul lui Freud amintirea unei veşti foarte neplăcute pe care o primise cu puţine săptămâni în timpul sejurului său la *Trafoi*. „Un pacient – spune – care mi-a dat mult de lucru şi-a pus capăt zilelor din cauza unei dereglări sexuale incurabile. Ştiu precis că în timpul călătoriei mele în Herţegovina nici această tristă întâmplare, nici ceea ce are legătură directă cu ea nu mi-a venit în memoria conştientă”.

În acest fel se reconstruieşte lanţul: de la reprezentarea expulzată porneşte o linie în strânsă asociaţie până la Signorelli, trecând prin *Herr*. Altă linie porneşte de la Trafoi către Boltrafio şi *Boticelli*. Dar aceste trei nume sunt, la rândul lor, printr-o asociaţie superficială şi nevinovată; Signorelli, Boticelli, Boltrafio, Trafoi, Bosnia. Asociaţia în profunzime îl smulge din memorie pe *Signorelli* şi îl duce în temniţa inconştientului, trimiţând în loc doi reprezentanţi neidentificaţi, care, după cum se pare, la nivelul conştiinţei, nu ştiu către ce se îndreaptă, nici de ce se află acolo. În realitate, ei sunt simboluri ale dorinţei expulzate şi latente.

Să trecem acum la alt punct al *Psihopatologiei vieţii cotidiene*, care, după cum se va vedea, are o relaţie strânsă cu mecanismul viselor (op. cit. – ediţia rom. –, p. 430 şi urm.).

Freud observă straniul fenomen prin care primele noastre amintiri infantile conservă de obicei ceea ce este indiferent şi accidental, în timp ce impresiile importante puternic emoţionale nu lasă adesea nici un vestigiu în memorie. Cum este posibil aşa ceva? Aşa cum în clasa de fenomene anterior considerate ne surprinde eroarea comisă, tot astfel aici ne surprinde faptul că avem asemenea amintiri anodine, atâta rămânându-ne din viaţa noastră infantilă dispărută aproape integral.

„După părerea mea – spune Freud – pe nedrept se admite ca un fapt natural fenomenul amneziei infantile, absenţa de amintiri raportate la primii ani de viaţă. Mai degrabă ar trebui să se vadă în acest fapt o enigmă singulară. Se uită faptul că până şi un copil ele patru ani este capabil de un travaliu intelectual foarte intens şi de o viaţă afectivă foarte complicată, încât mai curând ar trebui să ne mirăm de constatarea că toate aceste procese psihice au lăsat atât de puţine urme în memorie, atunci când avem toate motivele să admitem că toate aceste fapte uitate din viaţa copilului au exercitat o influenţă determinată asupra dezvoltării ulterioare a persoanei" (op. cit. – ed. rom. –, p. >433).

Trebuie observat că amintirile infantile pe care le avem primesc o parte din caracterul reminiscenţelor vizuale, chiar şi la persoane care nu sunt de tip vizual în restul complexităţii lor mentale. Amintirile infantile sunt, pentru a spune astfel, scene compuse plastic, comparabile doar cu reprezentaţiile teatrale. În aceste scene vedem de obicei propria noastră persoană în aspectul ei infantil, cu silueta şi

costumul său. Această circumstanţă dă de gândit deoarece adulţii, chiar vizuali fiind, nu obişnuiesc să vadă propria persoană amintindu-şi scene din perioade ulterioare la care vor lua parte. Totul te face să bănuieşti că aceste amintiri ale copilăriei noastre nu sunt în realitate decât combinaţii ulterioare pe care influenţa altor puteri psihice le-a impus materialului de imagini cu adevărat infantile. Astfel încât compusul pe care îl întâlnim înaintea memoriei noastre este mai degrabă „o amintire care acoperă adevărata amintire, ceva asemănător cu amintirile din copilărie ale popoarelor păstrate în legende şi mituri” 5.

Dar aici perturbarea amintirii este *regresivă*. Un element viu şi *inconştient* al psihicului nostru actual dezarticulează agregatele de imagini infantile şi, ca un artist, compune cu ele o scenă originală, cu care acoperă golul lăsat în conştiinţă de un grup de reprezentări expulzate.

Freud nu spune de ce toate acestea trebuie să fie astfel: în general, „psihologia abisală” (*de profundi-dad*), care acuză orice altă psihologie de limitare în descrierea fenomenelor psihice fără a le arăta mecanismul, uită de obicei să ne comunice de ce este necesar ca lucrurile să se întâmple aşa cum, după presupunerile sale, se întâmplă. Acum, dacă există vreo diferenţă esenţială între metoda explicativă sau de mecanism şi metoda descriptivă pur şi simplu, ea este aceea care relevă un de ce ai variaţiilor unui fenomen şi acesta se mulţumeşte să fixeze ceea ce s-a întâmplat în mod pozitiv şi să-l clasifice după caractere exterioare mai mult sau mai puţin convenţionale.

5 A se vedea Freud; *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, 1910, p. 20

Dar psihanaliştii spun doar aşa: „Fenomenele date au această explicaţie”. Iar dacă li se cere să arate de ce aceasta şi nu o alta oarecare, răspund: „Noi nu căutăm cauze *a priori*”. În regulă, ne vom gândi; dar nu este vorba de cauze metafizice; caracterul acelui *de ce* în ştiinţa modernă nu este nicio valoare şi nicio entitate mistică acordată unor presupuse puteri oculte, ci, mai simplu, constă în formula unei conexiuni necesare între serii de variaţii ale fenomenului. Această conexiune este necesară când este exactă, nici mai mult, nici mai puţin; când fiecărui element al unei serii îi corespunde în cealaltă serie unul şi numai unul; când, într-un cuvânt, se poate stabili între fapte o funcţie exprimată matematic mai mult sau mai puţin încheiată. Când

acest lucru este imposibil, ştiinţa se mulţumeşte să fie descriptivă. Astfel, biologia, când vrea să se ridice de la disciplinele sale descriptive pasive la o ştiinţă explicativă, încearcă să se transforme în mecanică. Dar să fie bine înţeles: în mecanică fizică, singura care există6; mecanismul care nu este mecanism fizic, este o metaforă. De fapt, Freud intenţionează să treacă psihofiziologia în biologie, şi acestei tendinţe nu îi stă nimic în cale.

Dar să intrăm în lumea minunată a viselor.

6 Acum câteva săptămâni, genialul biomecanic Loeb şi-a publicat discursul ţinut la Congresul monist din Hamburg, intitulat *Das Leben*, unde rezumă tendinţele sale de metodă. Lucrările lui Loeb sunt într-adevăr, clasice în domeniu, iar dacă vreun naturalist va traduce acest discurs, va realiza un act excelent de expansiune culturală, deci, o operă de caritate.

UP

Secretul viselor

Conţinutul minţii noastre este ca un covor pe care îl ţesem cât timp trăim. Noile imagini pe care le dobândim, noile raţionamente pe care le construim se păstrează în noi constituind un arsenal magnific de experienţe, de formule, de instrumente care ne facilitează acţiunile necesare în viaţă. De fiecare dată când avem nevoie de un element potrivit din această comoară, recurgem rapid la conştiinţa noastră. Numai că uneori nu merge şi, cât de mult l-am căuta, nu îl găsim; este ca un ac în covorul vieţii mentale, ca un gol în propriul nostru suflet.

Încât, asemenea soluţii de continuitate nu există în realitate: când căutăm ceva în memorie şi nu aflăm, găsim în schimb altceva, care, nu ştim de ce, ni se prezintă în locul lui. Când încercăm să ne amintim un nume, alte nume se prezintă, pretinzând să-l luăm drept cel căutat.

Spiritul ştiinţific nu se diferenţiază de cel comun decât prin faptul că problematizează ceea ce pare evident. Nimic mai natural decât faptul că uităm ceva, de exemplu, când recităm o poezie pe care o ştim pe de rost, ne lipseşte un cuvânt sau îl substituim pe cel original prin altul. Dar de ce am uitat tocmai acel cuvânt şi nu altul? De ce l-am substituit tocmai prin

7 [Eseul precedent trebuie că a fost de asemenea publicat în cotidianul *La Prensa* din Buenos Aires, la o dată pe care n-o cunoaştem, eu descoperind ulterior o tăietură din acest al treilea articol, niciodată

retipărit de Ortega, şi care constituie continuarea sa. A apărut la 3 X 1911.]

acel cuvânt? Freud a consacrat o serie de studii foarte 4 interesante acestor mici calamităţi, acestor erori mărunte ale vieţii cotidiene: lapsusul, faptul de a spune un cuvânt în locul altuia, faptul de a lua sau de a scăpa ceva împotriva voinţei noastre etc. În toate aceste cazuri se remarcă, dacă observăm cu atenţie, că lucrul pe care l-am uitat era o reprezentare neplăcută sau legată de o reprezentare neplăcută, pe care am I expulzat-o din conştiinţa noastră, şi care a trimis în locul ei un reprezentant mai puţin neplăcut, mai uşor de suportat, pentru a umple golul (*hueco*). În orice clipă cad în subsolurile întunecoase ale sufletului nos-I tru tocmai acele reprezentări şi dorinţe care ne produc mai multe emoţii, ducând cu ele, ca nişte regi care pleacă în exil, şiruri de imagini, uneori un lanţ lung de reprezentări, din care doar capătul rămâne la nivelul conştiinţei ca simbol al celorlalte. Dacă reuşim să învingem rezistenţa inconştientului şi tragem de acel lanţ, vom rămâne uluiţi în faţa a tot ce purtăm în spi$ ritul nostru fără să ştim, a tot ce este mai intim din noi 1 înşine, eul nostru profund.

Nimic din trecutul nostru nu se şterge, nimic nu se pierde, totul se arhivează în încăperi elastice pe care persoana noastră aparentă le duce cu sine cât trăieşte. Am văzut deja ce înseamnă uneori greutatea acestui I trecut nedigerat şi nemulţumit, cauza ruinei oricărui 1 subiect, isteria, demenţa, nebunia.

Există în individ un nucleu de originalitate şi de caracter autohton care produce dorinţe energice, I ambiţii, intenţii foarte personale; preocupările sociale, 1 o conştiinţă morală clară, opresiunea urbană sunt alte «puteri antagonice faţă de ceea ce este profund şi ori→ ginal pe care îl supun, îl expulzează, îl reduc în J

temniţa inconştientului. Mai ales – deja se va fi gândit cititorul – există o concupiscenţă care, fiind extrem de imperativă, este condamnată de legi rigide şi tiranice la îndepărtare: ceea ce este sexual. Infernul inconştientului este umplut aproape în întregime cu dorinţe sexuale expulzate din conştiinţă. Acolo trăiesc în penumbră, ca nişte creaturi demonice reptiline, fantasmele erotice vicioase. De aici, pentru Freud, nevrozele sunt de origine sexuală.

Înarmat cu ample investigaţii de acest gen, Freud şi-a pus problema practică a modului în care se poate ajunge la cercetarea acelor leziuni secrete ale psihicului nevrotic, secrete pentru bolnavul

însuşi. Trebuie să reuşeşti ca bolnavul să-şi destăinuie viaţa sa intimă, să-l ajuţi să-şi exploreze interiorul până când dă peste fragmentul de conştiinţă căzut în inconştient şi, odată aflat, să-l repară ca pe o pereche de ghete, şi gata. „Psihanaliza" este metoda de a captura bucata de mozaic spiritual smulsă în mod violent, este ştiinţa, este tehnica de a te confesa.

Lapsusurile, erorile de acţiune sau de cuvinte, părerile bolnavului care îl hărţuiesc când declară ceea ce, în opinia lui, este cauza răului, sunt alte fire pe care le poate urma doctorul psihanalist pentru a ajunge* la acele teritorii oculte ale inconştientului şi pentru a extrage reprezentarea traumatică. Dar „rezistenţa" involuntară a bolnavului creşte cu cât doctorul se apropie mai mult de ea.

După Freud, momentul în care pacientul se hotărăşte să nu se mai întoarcă la doctor este aproape un indiciu sigur că s-a ajuns aproape de imaginea expulzată.

Dar există, spune Freud, un drum real care ne duce la cunoaşterea inconştientului: visul. Astfel, nu este cunoscut visul ca un stadiu în care conştiinţa raţională, cea care critică şi ridică obiecţii, îşi pierde tensiunea?

Visele! Divin mister primitiv! Timp de milenii omenireaa trăit crezând că în visare ar avea o viaţă mai profundă, unde sufletul, slăbit în timpul zilei de nevoile vieţii, aplecat asupra îndatoririlor precum ţăranul asupra sapei sale, recuperează o sensibilitate – incalculabilă şi, mişcând uimitoare tentacule, palpează secretele Universului: liniştit, înţelept, indiferent la ceea ce este folositor, speculativ ca ochiul nemişcat al vulturului, lasă ca viitorul să se desfăşoare în faţa lui la infinit. Popoarele orientale au alcătuit cărţi simbolice pentru a dezlega visele. Apoi ştiinţa a pătruns şi în acest sanctuar al visării şi, declarând absurde riturile sale, s-a dezinteresat de el. Freud se întoarce netulburat la tradiţia milenară, în vise nu se află nimic absurd, spune el, nimic fără sens: mintea noastră nu funcţionează niciodată fără o direcţie fixă, fără intenţie. Nici în isterie, nici în paranoia sau nebunie. Cu atât mai puţin în funcţionarea normală a visului.

Tocmai s-a publicat a treia ediţie a cărţii sale, Despre *interpretarea viselor*, *în* care a rezumat cincisprezece ani de muncă neîntreruptă. Teoria lui e cam complicată, eu neputând da aici decât o schemă a ei.

Visul este, pentru Freud, un exerciţiu al psihicului tot atât de

perfect ca şi gândul în timp de veghe, numai că foarte diferit. Când suntem treji domneşte în noi conştiinţa vie, care e conştiinţa ştiinţifică, morală, socializantă a instinctelor noastre. În vis, ea pierde această demnitate, dar nu dispare, nu se retrage; influenţa ei persistă, luând o formă analogă cu cea pe care guvernul Statului o realizează pe timp de război cu ziarele: stabileşte cenzura preventivă. Pe de altă parte, inconştientul, remarcând debilitarea acelei puteri care îl ţine supus, se luptă pentru a deveni conştient. Dar cenzura îl împiedică, şi trebuie să se „deghizeze" pentru a trece ilegal. Orice vis – afirmă Freud – este realizarea unei dorinţe, în acest sens, vechile popoare aveau dreptate, visul anticipează viitorul, deşi nu ceea ce se va întâmpla, cât ceea ce am vrea noi să se întâmple. În vis nu suntem speculativi, aşa cum credeau anticii: mai degrabă orice vis este o acţfune egoistă.

Trebuie făcută deci o distincţie fundamentală: în vis există două lucruri: conţinutul visului, ceea ce vedem în vis, simţim sau auzim, şi ideea visului, care nu apare în el, care tocmai s-a deghizat în privinţa conţinutului pentru a ascende la conştiinţa noastră.

Există întotdeauna în ceea ce visăm un element real, ceva care ni s-a întâmplat în ziua anterioară visului, dar este curios că, în general, e vorba despre ceva fără importanţă, căruia, când eram treji, nu i-am acordat atenţie. E posibil să facem un efort în vis pentru a aduce în conştiinţă tocmai ceea ce este futil, nesemnificativ?

Visele sunt precum acele hieroglife care ne prezintă unele lângă altele figuri şi litere: dacă le luăm aşa cum apar, nu aflăm decât o babilonie de imagini care nu au de-a face. unele cu altele. Dar dacă descifrăm hieroglifele, deci, dacă le căutăm sensul nu în figuri, ci în spatele lor, întâlnim o frază cu sens perfect, uneori cu o profundă temă morală. La fel trebuie procedat şi cu visele: trebuie să ţinem seama de scenele, spusele, imaginile lor ca de o serie de care se serveşte inconştientul fiecărui individ pentru a reuşi să se exprime.

Toate amintirile noastre sunt folosite ca material care alege dorinţa expulzată pentru a se pronunţa şi pentru a înşela cenzura. De aceea visăm lucruri fără importanţă, de aceea în vis simţim în cel mai bun caz o angoasă faţă de obiecte care, în stare de veghe, nu o provoacă, sau asistăm indiferenţi la moartea unei persoane dragi. În vis, aceste lucruri nu au valoare prin ele însele; sunt înrobite de inconştient care se serveşte de ele şi le transmută valorile psihice.

Este inutil să pretindem a da o noţiune aproximativă foarte

ingenioasei reconstrucţii a mecanismului visării realizate de Freud. La prima vedere, această afirmaţie că visul este împlinirea unei dorinţe pare inacceptabilă. Totuşi, metoda psihanalitică descoperă mereu în spatele terorii visate o concupiscenţă sexuală oarecare. Şi asta – este grav! Pentru Freud, totul este decis în noi de eros (*amor*) şi, în general, de erosul sinuos şi *non sancto*.

Voi mai adăuga doar un detaliu; după Freud, copilăria este perioada în care realizăm cele mai multe expulzări imperfecte ale dorinţelor. Pe de altă parte, este perioada în care ne preocupă şi ne nelinişte sc cele mai importante probleme erotice. Deci, toate visele noastre sunt în realitate reapariţii ale dorinţelor erotice infantile.

Ce orori descoperă în adâncul nostru profesorul din Viena! Analizând propriile vise şi cele ale bolnavilor săi, a ajuns la concluzii terifiante.

Oedip este tipul de om integru. Erotismul infantil – înţelegând prin erotism nu numai ceea ce în mod obişnuit indică acest cuvânt, ci mai degrabă ceea ce includem în cel de eros – constituie baza vieţii noastre inconştiente şi este cauza tulburărilor (*trastornos*) psihicului uman.

Dacă ideile lui Freud ajung să triumfe în ştiinţă, nu putem prevedea transformările pe care le vor impune pedagogiei, istoriei, moralei? 8.

8 [Mai târziu, Ortega a continuat să se intereseze de psihanaliză şi a promovat traducerea în spaniolă a operelor lui Freud, prefaţând primul volum al acestora. A se vedea Prefaţa în volumul acestei colecţii intitulat *Espíritu de la letra*.]

PERCEPŢIA APROAPELUI»

Controversă. *Vechi teorii*

Conform proverbului arab, omul nu se poate despărţi de umbra sa. Ideea este cât se poate de dramatică. Suntem prizonierii umbrei noastre, care ne veghează pe noi înşine la poartă ca să nu evadăm. Umbra are, într-adevăr, pe lângă om, un aer de sentinelă care, cu arma la umăr, merge în jurul gheretei sale.

9 [Articol publicat în *La Nacion*, din Buenos Aires, la.14 septembrie 1924, şi în *El Sol*, în zilele de 4, 6 noiembrie ale aceluiaşi an. Într-o notă la eseul său «Pentru o psihologie a omului interesant»(*Revista de Occidente*, iulie 1925), Ortega scrie: Despre marea enigmă a modului în care îl vedem pe celălalt, trimit cititorul la

două dintre eseurile mele, care, deşi nepublicate în volum, au apărut în periodice: „Percepţia aproapelui”, conferinţă ţinută la Universitatea din Madrid în 1919, şi „Despre expresie, fenomen cosmic”, 1925. Iar în altă notă la eseul său *Biologie şi pedagogie*, spune: „Întârzierea în care se află psihologia actuală cu privire la fenomenele sentimentale este pur şi simplu scandaloasă şi un simptom inechivoc a ceea ce a fost sufletul în aceşti ultimi optzeci de ani, din fericire deja parcurşi. Ascultătorii mei universitari ar putea observa amploarea pe care am dat-o studiului sentimentelor în cele şase lecţii despre iubire şi ură, pe care l-am inclus în cursul din anul 1919”. Pare foarte probabil ca acest text să provină din acel curs, din care nu se păstrează alte mărturii.]

Aceasta vrea să spună că, închişi în noi înşine, nu putem migra din persoana noastră în cea a aproapelui şi, în consecinţă, nu ne putem vedea pe noi înşine din afară. Deoarece profilul lui *eu* ar fi vizibil doar de la un *tu*. Dar dacă trecerea spre *tu* este imposibilă, aşa cum această idee presupune, dacă acest tu este impenetrabil, nu îl vedem nici pe el dinspre noi, nici pe noi dinspre el. Toată viaţa ar fi o anxietate oarbă de a vedea.

Dar există perioade în care de la această opinie am trecut la cea contrară. Persoana nu ar fi o realitate ermetică, sufletul individual nu ar fi o incintă blindată şi fără pori; mai degrabă, caracteristica psihicului ar fi absoluta lui penetrabilitate. În timp ce un atom de materie exclude alt atom, este impenetrabil faţă de el, sufletele par constituite dintr-o perfectă porozitate. Există momente în care faptul de a trăi înseamnă a te afla în afara ta însuţi, plăcut pierdut în interiorul celor din apropiere. Când cineva ne ajunge aproape, în această „primă impresie”, încă nedeformată de reflecţii ulterioare mai puţin perspicace, ni se pare că vedem până în adânc persoana sa. De aici subitele simpatii sau antipatii pe care le simţim. De aici săgetarea, acel *coup de foudre* din care se naşte de obicei. Este posibilă o autentică iubire care să nu se fi născut aşa? Problemă pentru psihologii fini. Când cititorul îşi analizează amintirile, poate descoperi că momentul în care a cunoscut mai bine cealaltă persoană a fost cel al „primei impresii”. Dacă ne-am încrede în ea, am greşi mai puţin.

Dar aceste oscilaţii ale convingerii, care uneori recunoaşte posibilitatea de a percepe persoana străină şi alteori o neagă, arată că este vorba despre o problemă vie, asupra căreia nu, s-au dat încă sentinţe clare. Şi, într-adevăr, puţine lucruri provoacă atâta interes

celor mai buni psihologi din zilele noastre.

Ca toate celelalte probleme psihologice însemnate, şi aceasta este mai dificil de tratat.

Cred că dificultatea principală în legătură cu problemele psihologice poate fi înţeleasă. Viaţa este o preocupare constantă şi o ocupare cu lucrurile care ne înconjoară, un dialog dinamic cu mediul. De la lucrurile din jur pleacă excitaţii neîntrerupte care provoacă reacţiile noastre. Suntem asediaţi de nenumăratele lor forme, fiind vizată neîncetat sensibilitatea noastră, simţindu-ne ameninţaţi sau ofensaţi, insinuându-se sau atrăgându-ne. Vrem sau nu, sarcina radicală a omului este această luptă cu lucrurile, acest efort pentru a domina ceea ce îl înconjoară. De-a lungul evoluţiei milenare umane, această luptă a fost bestială şi continuă, astfel încât tensiunea a căpătat obiceiul şi tendinţa primară de a ne fixa preferabil în lumea exterioară.

Dar psihologia încearcă tocmai să se desprindă de această lume exterioară și să investigheze intimitatea omului. Deci psihologul se vede obligat să-şi întoarcă atenţia cu 180 de grade, atenţie pe care o are îndreptată de obicei spre exterior, şi, întorcând spatele lucrurilor, să şi-o îndrepte spre însuși fondul său spectral.

Când privim prin geamul unei ferestre, raza noastră vizuală, şi cu ea, atenţia noastră, trec prin geam fără să se oprească şi se agaţă de suprafaţa obiectelor care compun peisajul: sub forma unui tentacul spiritual, privirea noastră palpează spinarea albastră a muntelui din depărtare, alunecă pe povârnişurile sale, îi brăzdează poala şi îşi slăbeşte agerimea sfârşind în bumbacul norilor roşietici care plutesc la orizont. Nu depunem nici cel mai mic efort când facem acest lucru; ajunge doar să ne lăsăm atenţia liberă să-şi orienteze singură raza ei vizuală. Dar dacă încercăm să vedem nu peisajul, ci geamul însuşi, vom observa efortul pe care trebuie să-l facem pentru a ne susţine privirea pe suprafaţa transparentă a sticlei. Obişnuiţi să facem din geam o trecere şi un mijloc prin care vedem restul, ne costă ceva efort pentru a face din el un termen şi un obiect al vederii.

Ceva asemănător, numai că într-un sens mai radical, caută să realizeze psihologia. Lumea înconjurătoare există pentru noi datorită unor anumite stări intime pe care le numim a vedea şi a auzi, a imagina şi a gândi, a simţi şi a iubi. Psihologia ne invită ca, văzând un lucru, în loc să dăm atenţie acestui lucru prezent în faţa noastră, să ne privim vederea. Trebuie deci să procedăm energic împotriva obiceiurilor

milenare pe care ni le-a impus urgenta utilitate a vieţii spontane şi să ne menţinem atenţia întoarsă invers, focalizată spre propriul nostru interior.

Psihologia este dificilă, și de aceea e cea mai puţin avansată dintre ştiinţe. Aşa se explică faptul că uneori am calificat drept scandalos faptul că, în timp ce ştiinţele naturale au reuşit să clasifice, să descrie și să definească minuţios peste trei milioane de specii vegetale și animale, în psihologie încă ne mulţumim cu două duzini de concepte rudimentare – fantezie, senzaţie, gândire, iubire, ură, voinţă etc. – pretinzând că ele ar cuprinde astfel fauna fără număr a spiritului nostru.

Există în această faună intimă mai ales o zonă care, din punct de vedere utilitar, este de un interes ieşit din comun. Mă refer la acea clasă de fenomene psihice în care realităţile ne sunt imediat date. Fantezia noastră liberă, în oficiul graţios de a compune şi descompune, trebuie întotdeauna, în cele din urmă, să-şi împrumute materialul de la o altă funcţie psihică elementară: *percepţia*. Puterea genială de a imagina este redusă, la rigoare, la a însăila petice pe care le procură percepţia. Ideile noastre, oricât de vagi, subtile şi pure ar fi, provin întotdeauna din ea şi le folosim ca pe un credit deschis al percepţiei. Aceasta este poarta unică prin care ajunge la noi materialul inevitabil asupra căruia operează întreaga noastră activitate psihică.

Percepţia este deci acea clasă de fenomene mentale, de stări psihice în care obiectele îşi fac simţită prezenţa, în vreme ce în imaginaţie avem despre ele doar imaginea, un fel de copie care le reprezintă, iar nu le prezintă. Astfel, aşa cum portretul nu pretinde să suplinească persoana reală pe care o reprezintă, ci se oferă ca substitut al unei fiinţe absente, imaginea subliniază întotdeauna această condiţie a sa de simplu locţiitor al unei realităţi. Aceasta vrea să spună că orice imagine, ca şi orice idee, presupune o ocazie prealabilă care pentru prima oară ne pune în contact cu obiectul imediat imaginat sau gândit. Acest contact este percepţia.

Dar se cuvine să facem o clasificare radicală a lucrurilor, punând de-o parte eul fiecăruia; de cealaltă, restul… Aceasta a dus la ceea ce psihologii disting, la rândul lor, în două clase de percepţie: percepţia externă, în care ni se prezintă lucrurile din mediul nostru, și percepţia propriei noastre persoane, a eului nostru: percepţia intimă. Iată punctul care suscită problema concretă despre care aş vrea să vorbesc

acum.

Printre lucrurile exterioare eului nostru, nu toate sunt de acelaşi rang; există între ele cel puţin două feluri foarte diferite. Există lucrurile corporale din jurul nostru şi există celelalte persoane, celelalte euri, cei din apropiere. Întrebarea noastră formulată în maxima ei simplitate sună deci astfel: cum ajungem la cunoştinţa că în faţa noastră şi lângă noi există alte persoane? Există, pe lângă percepţia externă şi cea intimă, o altă clasă de fenomene psihice prin care îi percepem pe ceilalţi oameni, există o percepţie a celui apropiat?

Nu cred că i-a rămas necunoscut cuiva interesul particular, sugestia excepţională care emană din această temă. Eu aş spune că este o problemă umană prin excelenţă. Cum în percepţia externă, adică în văz, auz, pipăit, se constituie în faţa noastră lumea lucrurilor fizice, cosmosul material, în această percepţie problematică a aproapelui se organizează, se instaurează lumea socială, sfera convieţuirii. În ea îşi împlântă ultimele sale rădăcini întreaga societate, cea foarte amplă pe care o numim naţiune, fiind la fel ca şi celelalte forme de societate minimă în care convieţuiesc două persoane, forme pe care obişnuim să le numim simpatie, prietenie şi iubire.

Odată lămurit pe ce se sprijină chestiunea, să nu mai pierdem timpul: să plecăm hotărât după ea, cu îndrăzneala vânătorului, cu spiritul critic alert şi ochi vigilent. Promit că drumul nu va fi prea aspru şi că pe pământul cu faună din belşug ni se va oferi ocazia să ţintim în stânga şi în dreapta unele exemplare cu profil insolit şi de ţinută.

La întrebarea cum ajungem la cunoştinţa că există alte persoane, alte fiinţe ca noi, dotate cu psihic, adică cu o conştiinţă, cu un eu, capabile să gândească şi să simtă, să se emoţioneze şi să iubească, s-a răspuns cu diferite teorii, care coincid prin negarea faptului că posedăm o percepţie imediată a aproapelui.

Conform celei clasice, cunoaştem existenţa aproapelui în virtutea unui raţionament prin analogie. Ceea ce în mod real percepem din el, ca prezenţa imediată, este doar corpul şi mişcările sale. Acum, întâlnind o asemănare extremă între corpul şi mişcările străine şi cele ale noastre, conchidem, de asemenea, că restului invizibil din noi, eului nostru, îi va corespunde un alt eu din corpul străin. Când ne invadează tristeţea, chipul nostru adoptă o expresie particulară: dacă întâlnim pe faţa vecinului o mină asemănătoare, putem conchide că în spatele ei va fi o altă tristeţe.

Trei observaţii sunt mai mult decât suficiente pentru a arăta ineficienta acestei teorii: *în primul*, *rând*, propria gestică a individului nu este de obicei cunoscută vizual de acesta, de aceea are nevoie de oglinzi, pe care omul primitiv nu le-a avut. Când unul dintre noi execută o mişcare expresivă sau o gestică, nu îşi vede figura; el percepe doar contracţia internă a muşchilor, adică tocmai ce nu putem vedea la cel de aproape. Când fruntea se contractă din cauza vreunei preocupări adânci, nu vedem ridurile care se formează; simţim doar presiunea internă a muşchilor frontali. Astfel, departe de a cunoaşte mai întâi doar gestica noastră şi apoi pe cea a celorlalţi, adevărul este invers: învăţăm vocabularul gesturilor prin ceilalţi şi numai după aceea ne dăm seama *că şi noi* adoptăm o gestică*. În al doilea rând*, acest raţionament prin analogie ar putea în curând să ne permită să bănuim în corpul altuia un eu identic cu al nostru, adică o repetiţie a propriului nostru eu; în sens strict, un alt eu, un *alter ego*. Şi este, un fapt capital pentru întreaga chestiune că aproapele, prezent în faţa mea, mi se prezintă exact ca un eu radical distinct de al meu, cu caracter, idei şi pasiuni poate antagonice cu ale mele. De unde apare această cunoştinţă despre această altă personalitate atât de diferită de a mea? Cel puţin raţionamentul analogic nu reuşeşte să-l explice. Dar, *în al treilea rând*, acestei teorii i se întâmplă ceea ce, conform unei anumite cărţi de Drept roman care a folosit ca manual într-o universitate spaniolă, i s-a întâmplat o vreme cu impozitele poporului lui Romulus. La începutul unui capitol, în această carte scrie: impozitele din Roma au început prin a nu exista. Prin acest fapt, dincolo de tot ce s-a întâmplat înainte, se trece la raţionamentul analogic prin care dorim să explicăm conştiinţa noastră faţă de cea a aproapelui. Nimeni, cred, nu a fost surprins în momentul în care şi-a văzut prietenul sau iubita de un astfel de raţionament. Aproapele ni se prezintă cu aceeaşi simplitate şi tot din senin precum arborele, piatra sau norul 10.

10 [Despre tema acestui articol, a se vedea *El hombre y la gente*, publicat în această colecţie.]

II

Cum ne vedem pe noi – Femeia şi corpul său [*Podoabă, iubire şi erotism*]

Nu este nevoie să parcurgem minuţios celelalte teorii uzuale prin care s-a încercat să se explice conştiinţa noastră privindu-i pe cei apropiaţi nouă. Aproape toate sunt modulări diverse a ceea ce tocmai

am expus, cele trei observaţii pe care le-am făcut în legătură cu aceasta fiind la fel de eficace împotriva celorlalte. Cea mai nouă, „intropatia" sau *Einfiihlung*, nu scapă nici ea acestui fapt. Nu este straniu că se întâmplă aşa, căci toate pleacă de la două afirmaţii care sunt prejudecăţi caracteristice gândirii moderne. Scheler a insistat cu succes asupra acestui fapt, tratând problema care ne preocupă.

Se începe prin a presupune că la început nu percepem decât eul nostru şi numai după aceea, folosindu-ne de această cunoaştere pe care fiecare o are despre sine însuşi, construim mai mult sau mai puţin ipotetic eul celorlalţi. A doua prejudecată constă în a crede că, la început, ne e dată despre aproape doar înfăţişarea fizică, culoarea, forma şi mişcarea, astfel încât existenţa unui eu în acest scop este întotdeauna o adăugire care ne aparţine.

Pornind de la asemenea afirmaţii, nu vom ajunge niciodată la aproapele nostru: acesta va fi mereu o fantasmă pe care eulndstru o proiectează tocmai când crede că primeşte din afară o fiinţă diferită de el însuşi. Fiecare dintre noi ar trăi încătuşat în propriul sine, fără viziunea, nici contactul cu sufletul vecin, prizonier al celui mai tragic destin, pentru că fiecare ar fi în acelaşi timp prizonier şi închisoare.

Oricât de dureroasă ar fi această idee, ar trebui s-o acceptăm dacă ni se pare convingătoare; dar fapt e că lasă neatinsă însăşi chestiunea pe care pretinde s-o explice. Cum de ştim de celelalte suflete diferite de al nostru? Cum de cunoaştem gândurile opuse cu ale noastre, sentimentele pe care niciodată nu le-am simţit? Cum de spiritul masculin vede în corpul trecător al unei femei un spirit atât de diferit de al său?

Trebuie să rupem în mod curajos cu prejudecăţile care s-au înrădăcinat în ştiinţe şi să trecem de la teorie la faptele înseşi. Principiile teoretice sunt căutate pentru a explica prin ele fenomenele, şi când nu reuşesc, trebuie date la o parte. Adevărata ştiinţă trebuie să fie mereu dispusă să se sinucidă pentru a renaşte într-o formă nouă şi să fie fidelă cu sine doar când, mai mult decât sieşi, este fidelă faptelor.

Problema percepţiei aproapelui rămâne nerezolvată pentru că se pleacă de la două exagerări: se exagerează apropierea în care fiecare se află faţă de sine însuşi şi se exagerează distanţa noastră faţă de aproape. Dacă, renunţând la teorii, apelăm la fapte, ne vom convinge că nu suntem mai departe, nici mai aproape decât de noi înşine.

Eroarea opusă se naşte din faptul de a crede că, pentru a percepe lucrurile externe, avem nevoie de intermediari, adică de senzaţii care sunt stări sau modificări ale corpului nostru, în schimb percepem imediat sau în întregime eul nostru fără necesitatea acestei condiţii corporale. Trebuie să terminăm cu această idee atât de înverşunat instalată în psihologie.

Din lumea exterioară nu percepem în fiecare moment decât un mic fragment, un peisaj redus sau o scenă care ni se prezintă izolat în raport cu totalitatea vagă, difuză şi latentă a universului material. De ce percepem în fiecare clipă doar acest fragment şi doar pe el, într-o perspectivă atât de determinată? Fără îndoială, deoarece corpul nostru – lucru între lucruri – ocupă un anumit loc şi el primeşte anumite influenţe fizice care îl modifică. Între Univers şi noi se interpune corpul nostru ca o plasă sau ca o reţea care selectează prin intermediul senzaţiilor sale acumularea imensă de obiecte care formează lumea.

Dar nu se întâmplă la fel în percepţia intimă? în fiecare moment, nu percepem din eul nostru decât un număr redus de gânduri, imagini şi emoţii pe care le vedem trecând ca firul unui râu prin faţa privirii noastre interioare. Şi acest mic fragment din persoana noastră ni se prezintă izolat în raport cu restul ascuns al eului nostru total. Omul care posedă o înțelepciune uriaşă nu percepe în fiecare clipă decât o minimă porţiune din sine, precum avarul care în fiecare clipă ia în mână doar câteva monede din comoara vastă pe care o păstrează în cufăr. În acelaşi fel, atitudinile noastre sentimentale, tot arsenalul de ură şi dragoste care acţionează în profunzimea psihicului nostru se află în stare latentă ca într-un subsol spiritual, fără să iasă la nivelul percepţiei mai mult decât acele emoţii provocate de oportunitatea vitală.

Şi cum se produce această selecţie, nu a ceea ce suntem, ci a ceea ce în fiecare caz percepe fiecare din el însuşi?

— „Psihologia, preocupată până acum prin excelenţă de problema percepţiei externe, a studiat cu predilecţie rolul pe care corpul îl joacă în ea. Dar în percepţia externă intervin, desigur, de preferinţă, funcţiile corporale ale ochilor, auzului şi tactului periferic, adică simţurile sau sensibilitatea externă.

Aceasta nu trebuie să ne facă însă să uităm că şi corpul are o sensibilitate internă, mult mai bogată, mai variată şi de o mai fină textură decât cea externă, constituită din repertoriul nenumăratelor

senzaţii musculare şi al mişcărilor, al contactelor interne, presiunii sangvine, al durerii şi plăcerii organice, al delicatelor senzaţii din intestine şi din celelalte organe şi, în sfârşit, mai ales de curentele foarte subtile ale secreţiei interne. Toată această mulţime incalculabilă de stări senzitive intracorporale ne însoţeşte de la naştere şi este claviatura minunată pe care apasă în mod direct percepţia pe care o avem despre noi înşine. Aşa cum simţurile exterioare sunt aparatul selector, sita deasă care în fiecare caz opreşte sau lasă să treacă obiectele din lumea exterioară, tot astfel sensibilitatea intracorporală subliniază sau estompează stările noastre intime şi face să le percepem acum pe acestea şi nu pe altele; apoi pe celelalte şi nu pe acestea. Pentru ca un gând să ajungă să se remarce în faţa percepţiei noastre intime, adică pentru a ne da seama că îl gândim, trebuie să se producă exprimarea lui verbală, măcar în formă embrionară, datorită unor mişcări minuscule ale limbii şi ale gurii. Cil limba legată, sau paralizată prin oricare alt procedeu, nu aţi putea fără un enorm efort să citiţi comprehensiv o pagină. Dacă vom «diva aparatul bucal pentru a-l pronunţa pe B, depunem un foarte mare efort pentru a-l gândi pe A. Pentru a vedea clar o idee trebuie s-o fixăm (*sujetarla*), să spunem astfel, între muşchii frontali; de aici contracţia frunţii la omul care este preocupat şi meditează. Într-o stare de atonie musculară, actele de voinţă se ascund privirii noastre interioare şi exaltarea sensibilităţii organice pe care o produce alcoolul nu ne opreşte să vedem tristeţea noastră. Omul atins de o mare durere, care recurge la sticla de tărie, în mod sigur continuă să fie trist; dar, modificându-se artificial, impresiile corporale acoperă fereastra psihologică prin care îşi vede, într-o viziune intimă, sentimentul său amar (A se vedea Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923).

Deja în acest punct ne dăm seama până unde constituie o eroare să ne situăm aproapele mai departe de percepţia noastră decât noi înşine. Pentru a remarca gândurile concrete ale altei persoane, avem nevoie ca aceasta să le exprime, adică să ne vorbească. Pătrunzând acustica limbajului, ideile aproapelui trec în percepţia noastră. Dar acelaşi lucru ni se întâmplă cu propriile noastre gânduri. Se obişnuieşte să se citeze ca exemplu de ingenuitate psihologică faptul că, Ahile meditând dramatic în singurătate, Homer spune că Ahile vorbea cu sine însuşi. Ingenuitatea lui Homer nu era atât de mare precum s-a crezut. Cu siguranţă, gândirea este un act pur psihic şi fără nimic

corporal, dar percepţia gândului cere de fapt expresia lui interioară, mişcări embrionare ale limbii, un început de închidere şi deschidere a gurii. Corpul nostru, din partea lui interioară, ne dezvăluie propriul nostru gând, aşa cum organul său extern de audiţie ni-l descoperă pe cel al aproapelui.

Deci sensibilitatea intracorporală joacă în percepţia intimă rolul unui actor care mimează şi gesticulează, subliniază sau estompează viaţa noastră psihică în faţa privirii noastre interioare ca înaintea unui public. Lui Bergson îi revine onoarea de a fi iniţiat această teorie, care imediat a luat amploare în elaborări succesive. Aceasta. sensibilitate este deci unul dintre factorii de care depinde experienţa pe care fiecare o are cu el însuşi şi deci una dintre influenţele cele mai decisive în formarea personalităţii.

Astfel, de exemplu, mă uimeşte peste măsură că psihologii n-au observat până acum că în această zonă de procese intracorporale se contopesc o bună parte a diferenţelor psihologice dintre bărbat şi femeie.

Corpul feminin, se ştie prea bine, este dotat cu o sensibilitate internă mai vie decât a bărbatului, adică senzaţiile noastre organice intracorporale sunt vagi şi aproape surde în comparaţie cu cele ale femeilor. În acest fapt văd una dintre rădăcinile de unde iese la suprafaţă sugestiv, graţios şi admirabil, splendidul spectacol al feminităţii.

Relativa hiperestezie a senzaţiilor organice ale femeii aduce cu sine faptul că, pentru ea, corpul există mai mult decât al bărbatului pentru sine. Noi, bărbaţii, în mod normal, uităm de corpul nostru frate; nu îi simţim prezenţa, dacă nu se află în momentul rece sau torid al durerii sau al plăcerii extreme. Între eul nostru, pur psihic, şi lumea exterioară, nu pare să se interpună nimic. Femeia, dimpotrivă, are atenţia mereu solicitată prin vivacitatea senzaţiilor sale intracorporale; îşi simte mereu corpul interpus între lume şi eul său, îl aduce mereu î „h faţa ei, în acelaşi timp ca scut care apără şi ostatic vulnerabil. Consecinţele acestui fapt sunt clare: toată viaţa psihică a femeii este mai legată de corpul său decât cea a bărbatului; adică sufletul ei este mai corporal, dar invers, corpul ei trăieşte mai constant şi în mai strânsă legătură cu spiritul, deci corpul ei este mai cuprins de suflet. În realitate, persoana feminină oferă un grad de pătrundere între corp şi spirit mult mai elevat decât bărbatul. La bărbat, în mod comparativ,

merg de obicei fiecare separat; corp şi suflet ştiu puţin unul despre altul şi nu sunt solidari; mai degrabă acţionează ca duşmani ireconciliabili.

La femeie, corpul influenţează normalitatea vieţii mai mult decât la bărbat; în schimb, acest raport frecvent face ca femeia sănătoasă să-şi domine mai mult corpul decât bărbatul. De aici fenomenul straniu prin care femeia suportă mai bine durerea şi mizeria fizică decât bărbatul, şi, în schimb, se dăruie mai cumpătat plăcerilor excesive; de aici euritmia surprinzătoare şi măsura în atitudinea feminină, tact şi reţinere în gesturi, un nu ştiu ce retras şi dificil pe care le are corpul femeii. Dimpotrivă, femeia afectată de dezechilibrul nervos, femeia bolnavă şi anormală este victima tragică a corpului său în proporţie mult mai mare decât bărbaţii. (Din câte ştiu, nimeni nu a pus până acum în relaţie acest fapt cu abundenţa cunoscută a viselor pe care le are femeia când doarme. Bărbatul, în timp ce doarme, visează mai puţin. Şi cum influenţa senzaţiilor intracorporale asupra viselor este indubitabilă, văd în această hipertrofie a visului feminin o confirmare indirectă, şi tocmai de aceea importantă, a opiniei mele despre relaţia dintre femeie şi corpul ei).

În această observaţie cred că stă cauza faptului etern şi enigmatic care traversează istoria omenirii de la un capăt la celălalt şi despre care nu s-au dat decât explicaţii stupide sau superficiale; mă refer la propensiunea permanentă a femeii spre împodobirea corpului său. Văzută în lumina ideei pe care o expun, nimic mai firesc şi, în acelaşi timp, inevitabil. Textura ei fiziologică nativă impune femeii obiceiul de a se remarca, de a se ocupa de corpul ei, care urmează să fie obiectul cel mai apropiat în perspectiva lumii sale. Şi cum cultura nu este decât activitatea reflexivă de a se îndrepta spre ceea ce atenţia noastră preferă, femeia a creat cultura distinsă a corpului, care, în mod istoric, a început prin a se împodobi, a continuat prin a se îngriji şi a sfârşit cu amabilitatea, invenţie feminină genială, care este, în concluzie, rafinata cultură a gestului.

Dar legătura deosebit de strânsă dintre suflet şi corp care caracterizează femeia are cele mai clare efecte în sentimentul sacru al iubirii. Dacă vom compara bărbaţi şi femei de tip mediu, normali, cu aceeaşi educaţie şi trăind în aceeaşi ambianţă socială, imediat sare în ochi atitudinea lor diferită în faţa erotismului. Este normal ca bărbatul să simtă dorinţe şi un impuls carnal delectabil spre femei care nu

trezesc în sufletul lui nici cel mai mic afect. Să spunem astfel, îşi trimit corpul să îndeplinească riturile iubirii carnale, în absenţa totală a spiritului său. Pe de altă parte, nu este rar ca un bărbat de o foarte bună condiţie şi cu o disciplină mentală fermă să experimenteze o iubire pur psihică, alcătuită doar din sentimente mistice, fără vreo pornire a instinctelor carnale. Fapt este că bărbatul a oscilat întotdeauna între aceşti doi poli şi extreme ale iubirii carnale şi iubirii mistice, între senzualitate şi platonism.

Cu toate acestea, ambele repugnă de obicei femeii, în mod normal, ea este incapabilă să simtă o atracţie fizică dacă nu este precedată de o adeziune sentimentală, şi, invers, când purul afect psihic, într-o furtună pasionată, îi acaparează spiritul, îi pune în mişcare (*arrastra*) şi îi clatină învelişul său carnal, precum o rafală bate vara lanurile aurii, iar toamna spulberă frunzele uscate.

Datorită predispoziţiei sale psihice fericite, femeia realizează (*logra*) astfel dintru început şi fără efort această unitate perfectă între iubirea pentru corp şi cea pentru suflet care este, fără îndoială, forma exemplară şi ecuaţia morală a erotismului. Normă şi exemplu la care doar unii bărbaţi distinşi, de o condiţie aleasă, reuşesc să se ridice.

Corpul feminin, aflându-se astfel cuprins şi saturat de spirit, concesiile pe care le oferă graţiile sale corporale primesc o savoare simbolică particulară. Dăruirea corpului este pentru ea, într-adevăr, simbol şi simptom al sentimentelor sale, şi fiecare concesie către iubit este măsura nivelului la care a ajuns iubirea. Precum principele feudal, care, acordând o feudă, repartiza o bucată de pământ, un petec de glie, simbol juridic ai drepturilor transferate, femeia îşi oferă corpul bărbatului pe care îl iubeşte ca simbol al dăruirii sale spirituale.11

11 [Despre temele tratate în acest articol şi în alte părţi ale acestei cărţi, a se vedea *Studii asupra iubirii* şi recentul volum postum *Investigaţii psihologice*, ambele publicate în această colecţie.]

STUDII DESPRE INIMA

Inimă şi minte

În ultimul secol, perimetrul vieţii a devenit uriaş. S-a mărit şi s-a perfecţionat: ştim mult mai multe lucruri, posedăm o tehnică uimitoare, materială şi socială. Repertoriul de fapte, de informaţii despre lume care manevrează mintea omului obişnuit a crescut în mod fabulos. Adevărat, adevărat! Fapt este că a progresat cultura – se spune. Fals, fals! Aceasta nu este cultură, este doar o dimensiune a culturii,

este cultura intelectuală. Şi cu cât ea progresa mai mult, cu atât se acumulau ştiinţe, informaţii, cunoştinţe despre lume, iar tehnica prin care dominăm materia se perfecţiona, însă cultivarea altor zone ale fiinţei umane care nu ţineau de intelect, de minte, era în întregime neglijată; mai ales inima era în derivă, plutind fără nicio ţintă la suprafaţa vieţii. Astfel progresul intelectual a fost însoţit de un regres sentimental; cultura minţii, de o incultură a inimii. Faptul însuşi că termenul de cultură este înţeles doar în sensul de inteligenţă denunţă eroarea comisă. Pentru că trebuie să semnalăm că acest cuvânt, atât de manevrat de germani în ultimul veac, a fost folosit prima oară de un

12 [Publicat în *La Nacion*, din Buenos Aires, 24 iulie 1927.]

spaniol, Luis Vives, care l-a ales pentru a semnifica mai ales cultivarea inimii, *cultura animi*. Detaliul are rolul de a evalua faptul că în epoca lui Vives, în Renaştere, domina cu totul intelectualismul: de la minte se aştepta tot ceea ce este bun. Azi, în schimb, începem să vedem că aceasta nu este adevărat, că într-un sens concret şi mai riguros rădăcinile minţii se află în inimă. De aceea, dezechilibrul pe care îl îndură azi omul european între progresul inteligenţei sale şi stagnarea educaţiei sale sentimentale este nespus de grav. Până când nu se realizează o nivelare a ambelor potente, iar gândirea pătrunzătoare nu va fi asigurată, garantată de un mod fin de a simţi, cultura se va afla în pericol de moarte. Nemulţumirea care se simte pretutindeni provine din acest dezechilibru morbid, şi este ciudat că ne amintim de faptul că, acum un secol, Auguste Comte observa deja primele simptome ale acestei nemulţumiri, diagnosticându-le drept o dereglare a inimii în mod sigur, le diagnostica drept o dereglare a inimii, cerând, pentru a le înlătura, ceea ce el numea o „organizare sau sistematizare a sentimentelor”.

Ne surprinde să observăm persistenţa cu care omul a crezut că nucleul decisiv al fiinţei sale îl reprezintă gândirea. Este acest lucru cert? Dacă cineva ne-ar obliga să rămânem numai cu centrul unic şi esenţial al persoanei noastre, am rămâne cu înţelegerea noastră? Orice secţiune făcută pe care o facem în istorie ne va prezenta, într-adevăr, omul prins de intelectul său ca de propria rădăcină. Dacă vom interpela înţelepciunea străveche a Indiei, vom întâlni fraze din Vede ca acestea: „Omul este ideile sale. Acţiunea urmează docil gândirea precum roata carului urmează copita vitei”. Dacă, făcând un salt imens, ajungem în secolul al XVI-lea, îl vom auzi pe Descartes repetând: *Que*

suis-je? *Je ne suiş qu'une chose qui pense*. Omul, o trestie gânditoare, va spune Pascal puţin mai târziu, în mod baroc.

Şi motivul este mereu acelaşi. Tot ceea ce există în noi care să nu fie cunoaştere o presupune pe aceasta şi îi urmează. Sentimentele, iubirea şi ura, faptul de a iubi sau de a nu iubi presupun cunoaşterea prealabilă a obiectului. Cum să iubeşti ceea ce este necunoscut? Cum să-l doreşti? *Ignori nulla cupido – Nihil volitum quim praecognitum*. Motivul are atâta greutate, încât ameninţă să strivească fără cruzime pe cel care încearcă să susţină contrariul. Cine îndrăzneşte să afirme, fără a cădea în posibilitatea absurdă de a iubi ceva pe care nu l-am văzut niciodată şi despre care nu ştim nimic? Prin urmare, mintea precede inimii: aceasta este o putere secundară, care urmează celeilalte ca o adăugire amprentei sale.

Totuşi… Pentru a simplifica problema fără un prejudiciu grav, să reducem cunoaşterea la una dintre formele sale cele elementare: văzul. Ceea ce în acest sens valorează pentru el va avea şi o mai mare valoare pentru modurile mai complexe ale cunoaşterii – concept, idee, teorie. Nu în zadar aproape toţi termenii care exprimă funcţii intelectuale constau în metafore ale viziunii: ideea semnifică aspect şi vedere; teoria este contemplare.

Lipsa de interes provine din ignoranţă (Ovidiu, *Ars amandi*, III, 397). – (*n*. *red*.).

Dar eu mă întreb: iubim ceea ce iubim deoarece l-am văzut înainte sau, într-un sens serios, trebuie să spunem că vedem ceea ce vedem pentru că înainte de a-l vedea l-am iubit deja?

Întrebarea este decisivă pentru a rezolva ceea ce este primordial în persoana umană.

În orice peisaj, în orice loc în care deschidem ochii, numărul de lucruri vizibile este practic infinit, dar noi putem vedea în fiecare clipă doar un număr mult mai redus din ele. Raza vizuală trebuie să se fixeze pe un mic grup din ele şi să devieze de la cele rămase, să le abandoneze. Altfel spus: nu putem vedea un lucru dacă nu le lăsăm deoparte pe celelalte, dacă nu orbim. O vreme pentru ele. Faptul de a vedea (*vor*) acest lucru implică faptul de a nu-l Vedea pe celălalt (*dezver*), precum faptul de a auzi (oi r) un sunet înseamnă faptul de a nu le auzi pe celelalte (*desoir*). Este instructiv pentru multe obiective să-ţi dai seama de acest paradox: la vedere contribuie în mod normal, necesar, o anumită doză de orbire. Pentru a vedea nu este de ajuns să existe, pe

de o parte, aparatul ocular, de cealaltă, obiectul vizibil situat întotdeauna printre multe altele care şi ele sunt astfel: trebuie să îndreptăm pupila spre acest obiect şi s-o retragem de la celelalte. Pentru a vedea, în concluzie, este nevoie să-ţi fixezi privirea. Dar faptul de a-ţi fixa privirea înseamnă tocmai să cauţi obiectul la îndemână şi este ca şi cum l-ai prevedea înainte să-l vezi. După cât se pare, viziunea presupune o previziune care nu este nici meritul pupilei, nici al obiectului, ci al unei facultăţi preliminare însărcinate să orienteze ochii, să exploreze împrejur; aceasta este atenţia. Fără un minimum de atenţie, nu am vedea nimic. Dar atenţia nu este altceva decât o preferinţă anticipată, preexistentă în noi, pentru anumite obiecte. Duceţi în acelaşi peisaj un vânător, un pictor şi un ţăran: ochii fiecăruia dintre ei vor vedea amănunte diferite ale câmpului; de fapt, trei peisaje diferite. Şi să nu se spună că vânătorul preferă peisajul său de vânătoare după ce le văzuse pe cele ale pictorului sau ţăraviului. De la bun început, ori de câte ori se află pe câmp îşi fixează privirea aproape în exclusivitate asupra elementelor locului care îl interesează pentru vânătoare.

Astfel încât, chiar într-o operaţie de cunoaştere elementară precum văzul, care prin forţa lucrurilor trebuie să fie foarte asemănătoare la toţi oamenii, suntem conduşi de un sistem prealabil de interese, de înclinaţii care ne fac să avem în vedere (*atender*) unele lucruri şi să le pierdem din vedere (*desatender*) pe altele.

Se cuvine să opunem acesteia observaţia că uneori forţa obiectului însuşi se impune atenţiei noastre. Dacă acum, dintr-odată, aproape de noi s-ar trage cu tunul, atenţia noastră, de bunăvoie sau nu, ar abandona temele psihologice pe care le tratăm şi s-ar fixa pe zgomotul pe care, fireşte, l-am auzi. Nu există nicio îndoială: aceasta s-ar întâmpla, dar ar fi o eroare s-o explici prin simplul fapt fizic al zgomotului. Dacă un sunet foarte puternic ar provoca din senin ascultarea, aceia care locuiesc lângă o cădere de apă s-ar putea să nu o audă şi, în schimb, când zgomotul ar înceta subit, să audă ceea ce din punct de vedere fizic este o lipsă, nimic, adică liniştea. Pentru cel care locuieşte lângă torent, rumoarea lui obişnuită, oricât de mare ar fi, îşi pierde interesul vital şi de aceea nu îi va da importanţă, nu îl va auzi. Acel tun din exemplul nostru ni s-ar impune din motive asemănătoare acestei linişti, care se pot reduce la unul singur: noutatea sa. Pe om îl interesează noutatea în virtutea a mii de convenienţe vitale şi este de

obicei gata mereu să o perceapă. Departe deci de a fi o obiecţie la teza noastră, observaţia o confirmă. Auzim ceea ce este nou – bubuitura tunului sau liniştea – pentru că avem dinainte în noi atenţia în alertă pentru noutate.

Orice fapt de a vedea este deci un fapt de a privi; orice fapt de a auzi, un fapt de a asculta şi, în general, întreaga noastră facultate de cunoaştere, un focar luminos, o lanternă pe care cineva, aşezat în spatele ei, o îndreaptă spre o parte sau alta a universului, împărţind pe faţa cosmosului, imensă şi pasivă, aici lumina şi acolo întunericul. Nu suntem, în ultimă instanţă, cunoaştere, având în vedere că aceasta depinde de un sistem de preferinţe care, profund, preexistă în noi. O parte din acest sistem de preferinţe este comun tuturor oamenilor şi mulţumită ei recunoaştem comunitatea speciei noastre şi, într-o anumită măsură, reuşim să ne înţelegem; dar, pe această bază comună, fiecare rasă şi fiecare epocă, fiecare individ situează modularea proprie a preferinţei şi aceasta ne desparte, ne diferenţiază şi ne individualizează, ceea ce face imposibil ca un individ să comunice pe deplin cu altul. Coincidem doar în ceea ce este exterior şi comun; pe măsură ce este vorba despre cele mai fine chestiuni, cele mai personale, care ne interesează cel mai mult, neînţelegerea creşte, astfel încât zonele cele mai delicate, ultime ale fiinţei noastre rămân în mod fatal ermetice pentru aproapele nostru. Uneori, precum fiara captivă, ne agităm în cuşca noastră, care este propria noastră fiinţă, anxioşi să evadăm şi să ne mutăm într-un suflet prieten sau într-un suflet iubit: dar un destin poate de neclintit ne împiedică. Sufletele, precum aştrii muţi, se învârt unele deasupra celorlalte, dar întotdeauna unele în afara celorlalte condamnate la o perpetuă singurătate radicală. Cel puţin, nu prea are valoare persoana care nu a coborât niciodată în acea ultimă adâncime a ei înseşi unde se află iremediabil singură.

IP3

[*Sensibilitatea primară şi valorile. Viitorul*]

Dar aceste preferinţe sau înclinaţii anterioare cunoaşterii, cum sunt posibile? Cum este posibil să preferi un lucru altuia, când încă nu cunoşti nici pe unul, nici pe celălalt? într-adevăr, este de neînţeles. Dacă facem abstracţie de ceea ce se vede, se aude şi, în general, se* percepe – din lucrurile din exterior şi din lucrurile lumii interioare – într-un cuvânt, din realitatea ca întreg, înaintea noastră va rămâne doar

13 [Sub titlul *Estudios sobre el corazón*, la 15 iunie 1927, Ortega a ţinut o conferinţă la căminul studenţilor din Madrid, organizată de „Societatea de Cursuri şi Conferinţe”. Un rezumat al acesteia a apărut în cotidianul *El Sol* a doua zi. Dar printre hârtiile lui Ortega a apărut un manuscris care conţine continuarea primelor două treimi ale conferinţei. Prima dintre ele a fost reprodusă în articolul „Inimă şi minte”, pe care cititorul tocmai l-a parcurs. A doua, inedită, va apărea pentru prima oară în continuare. În legătură cu aceste teme, a se vedea conferinţa *Para un Museo Romantico*, în *Obras completas*, II.]

vidul, doar nimicul. Dar, este adevărat că lumea se compune exclusiv din lucrurile corporale şi spirituale? Taiorul pe care modistul îl prezintă doamnei se compune din culori şi forme vizibile, pe care le poţi atinge. Tot ceea ce formează taiorul, întregul şi fiecare din părţile sale sunt susceptibile de a fi percepute de organele noastre senzoriale. Spunem despre taior că este de culoare albastră şi că este atât de neted la pipăit. Dar imediat adăugăm că este elegant. Şi aceasta ne sugerează o simplă reflecţie: vedem cu ochii noştri culoarea albastră a taiorului, atingem cu mâinile materialul său neted, dar unde se află eleganţa? Este ea o parte reală a taiorului? Evident că nu: eleganţa taiorului nu se află în culoare, formă sau ţesătură. Dacă termenul albastru semnifică o calitate reală, vizibilă a taiorului, cuvântul eleganţă nu semnifică nimic asemănător. Taioare de culori sau forme diferite au totuşi aceeaşi eleganţă. Ce semnifică deci acest cuvânt? Pur şi simplu aprecierea că taiorul merită valoarea pe care i-o recunoaştem. Un taior elegant este preţuit, unul neelegant, nu.

Acelaşi lucru se întâmplă când vorbim despre o acţiune justă sau injustă, despre un om bun sau rău. Justiţia, bunătatea şi contrariile lor nu sunt componente materiale ale acţiunii sau ale omului, nu sunt fapte, ci mai degrabă drepturi la stima sau dispreţul nostru. Un drept nu se vede, nici nu se atinge: pur şi simplu i se recunoaşte sau nu validitatea. Şi la fel frumuseţea sau urâţenia, ceea ce este agreabil sau dezagreabil, nobleţea sau josnicia. Nu cumva mai bun şi mai rău sunt nume de lucruri? Fără îndoială, lucrurile sunt mai bune sau mai rele, dar mai bun şi mai rău nu sunt lucruri, ci ranguri, pe care, evaluându-le, le merită lucrurile. Astfel, aflăm că, de fapt, lumea nu se compune doar din obiecte care sunt sau nu, ci, pe lângă lucruri, există aceste entităţi (*entitades*) – bunătate, răutate, frumuseţe, urâţenie, dreptate, eleganţă etc. – care nu sunt văzute, nici auzite, care, pur şi simplu, sunt sau nu

apreciate. Deoarece în sine le lipseşte realitatea şi sunt ca drepturi şi merite, filosofia contemporană le numeşte „valori”. Ceea ce în lucruri înseamnă a fi sau a nu fi, în ele înseamnă a avea valoare sau a nu avea – au valoare când sunt pozitive precum frumuseţea, nu au valoare când sunt negative precum urâţenia. Şi putem spune mai mult: dacă, în loc de a compara pozitivul frumuseţe cu negativul urâţenie, îl comparăm cu bunătatea, o stranie exigenţă obiectivă ne obligă să recunoaştem că bunătatea nu numai că are valoare, dar că are o valoare mai mare decât frumuseţea, până în punctul în care, în caz de conflict, i-o antepunem pe aceasta, observând cu părere de rău că nu ne-am adaptat adevărului, cum ni se întâmplă când calculăm 2 + 2 = 5. Dacă ar exista doar lucruri, nu ar avea sens să le preferi pe unele altora. Realitatea în ea însăşi este indiferentă: misiunea ei se reduce la a exista şi tot ceea ce există există în acelaşi fel. Dar se întâmplă că lucrurile au valori – mai mult sau mai puţin, unele sau altele – realizează în sine valori şi, datorită acestui fapt, nu există în realitate niciuna care să fie indiferentă. S-ar spune deci că profilul lor de calităţi reale, culorile, figurile sale etc, fiecare lucru are un profil de calităţi de valoare care ne fac să le apreciem sau să le dezapreciem, să le preferăm sau să le dispreţuim. Lucrurile, ca pure lucruri, nu sunt superioare, nici inferioare unele faţă de altele: realitatea în sine ar fi aceeaşi faţă de faptul nostru de a simţi. Dar valorile stabilesc în ea o riguroasă ierarhie care nu depinde de capriciul nostru, iar lumea se organizează pe ranguri, oferind o perspectivă afectelor noastre.

Sentimentele nu ar avea nimic de făcut, aşadar nu ar exista dacă omul ar găsi în faţa lui numai lucruri denudate de valoare. Entuziasmul sau iubirea este aprinsă de un obiect prin intermediul calităţilor sale valoroase. De aceea orice entuziasm sau iubire are un *de ce*, o raţiune şi un fundament, deşi uneori definirea lor cere efort. Nu este adevărat că o femeie iubeşte un bărbat *doar de aceea*: acest curent fluid şi cald în care constă iubirea şi care merge de la cel care iubeşte la cel iubit nu ajunge la acesta în mod direct, ci se sprijină în primul rând pe anumite graţii, efective sau imaginare, care există în el. Şi este ciudat să observăm că, deşi iubirea provine de la cel care iubeşte şi curge din el până la cel iubit, pe de altă parte, ea se hrăneşte constant din calităţile valoroase ale acesteia, soarbe din ele, din frumuseţe, din farmec, din bunătate sau poate din energia, din hotărârea, din puterea (*varonia*) celeilalte fiinţe. Toţi cei care se întreabă de ce iubesc îşi pot răspunde

în final cu destulă evidenţă. Ceea ce se întâmplă este că uneori s-ar putea jena să cerceteze: deoarece sentimentele sale au preferat valori inferioare.

Dar aceasta presupune că înainte de a se naşte în noi iubirea sau entuziasmul, am remarcat aceste valori a căror prezenţă într-o fiinţă ne declanşează afectele. Există deci o sensibilitate primară datorită căreia descoperim valorile lucrurilor. Poate cercetarea cea mai importantă realizată de filosofie de la începutul secolului încoace este aceasta: întreaga noastră viaţă psihică, intelectul nostru, simţurile, sentimentele noastre funcţionează incitate de această sensibilitate primară, ca viziune necorporală a valorilor. Şi cu toate că nu le percepem cu o claritate deplină şi totală decât atunci când le vedem realizate în lucruri, fapt este că deţinem nativ în ceea ce le priveşte o anume previziune şi presentimentul că, probabil, nu vom putea descoperi în lumea reală mai multe valori decât cele pe care le-am presimţit deja.

Există în fiecare persoană o predilecţie nativă, anterioară oricărei experienţe, pentru anumite clase de valori şi, invers, o anumită orbire şi dezinteres faţă de altele. În esenţă, tot ceea ce vedem, gândim şi simţim în viaţa noastră se află înscris în interiorul acestui sistem de predilecţii şi repulsii care acţionează *a nativitate* în noi.

Nu este greu să demonstrăm în cazul anumitor fapte binecunoscute cum sensibilitatea noastră poate percepe valori înainte înainte de a le fi realizat în obiecte şi persoane. Cazul cel mai evident este cel al unui mare artist, creator de opere, în care rezidă o nouă specie de frumuseţe, ceea ce numim un anumit stil. Unde a văzut artistul graţia particulară a figurilor sale înainte de a le executa? Evident, nicăieri: ceea ce avea dinainte era intuiţia pură a acestei graţii şi, orientat de ea, a căutat în natură sau în fantezia sa culori şi forme care îi dau corp şi realitate.

Alt exemplu este acel *coup de foudre*. Nu este verosimil ca un bărbat să se îndrăgostească atât de subit de o femeie dacă nu preexista în el un entuziasm abstract pentru anumite calităţi ale feminităţii pe care acea femeie, apărută fără veste, le personifică ostentativ.

Dar există un motiv mai puternic pentru a ne convinge de faptul că viziunea noastră asupra valorilor este independentă de ceea ce vedem sau nu în realitate. Şi iată-l: nicio valoare nu se dă lucrurilor cu puritate şi plenitudine. Unde există dreptatea perfectă? Unde

frumuseţea fără prihană? Observând astfel cum oricărei alte fiinţe îi lipseşte ceva pentru a fi cu desăvârşire frumos sau drept, nu relevă faptul că avem o cunoştinţă extraordinară, o viziune magică a frumuseţii şi a dreptăţii? La fel, fericirea este o valoare care orientează toată viaţa: cine nu aspiră la a fi fericit? Totuşi, nu am văzut niciodată în noi, nici la altcineva fericirea ideală şi nu ştim ce formă de realitate ar putea s-o încorporeze: o simţim numai ca valoare abstractă care aprinde permanent în noi ardoarea de a o obţine şi durerea de a nu fi reuşit.

Acum, cred, devine comprehensibil cum se poate îndrepta dinainte atenţia noastră spre lucruri pe care nu le cunoaştem. Ea caută un obiect în care o calitate valoroasă sau alta pe care am presimţit-o apare realizată, în acest sens, iubim lucrurile înainte de a le cunoaşte şi, normal, le cunoaştem doar în măsura în care le iubim.

Se exagerează, într-adevăr, rolul pe care prezentul şi trecutul – adică, ceea ce este cunoscut – îl joacă în viaţă. N ştiu de ce i se denaturează viitorului intervenţia în existenţa noastră, câtă vreme ne putem da seama că viaţa, mai mult decât faptul de a lua parte la prezent şi a ne aminti trecutul, este o activitate care merge înainte. În fiecare moment, în fiecare clipă, mai mult decât prezentul ne ocupă tnomentul următor, clipa care va veni, ne îndreptăm spre ea sub forma proiectului, speranţei şi. ardorii. La rigoare, doar această parte din noi care tinde spre ziua de mâine, care înaintează spre viitor, trăieşte propriu-zis; ceea ce este actual şi ceea ce este trecut reprezintă deja viaţă caducă, executată, împlinită şi conservată, care se acumulează puţin câte puţin ca un lest, ca o frânare a avântului spre viitor în care constă viaţa.

Dar această ocupare sau preocupare care merge spre ziua de mâine nu este, nici nu poate fi imparţială. Nu ne îndreptăm spre un mâine oarecare, ci – conştient sau inconştient, este totuna – preformăm de pe acum profilul său prin apetenţele, prin dorinţele noastre, într-un cuvânt, cu preferinţele noastre spontane şi cu dispreţul nostru spontan. Astfel că, venind ora care a fost viitoare şi ajungând la noi, ca o navă din Orient încărcată cu nenumărate mărfuri, ne găseşte pregătiţi: orbi pentru unele dintre acele lucruri, avizaţi pentru altele. Dacă am lăsa să treacă acelaşi torent de calităţi pentru diverşi indivizi, am vedea că s-ar comporta ca şi cum ar fi plase sau reţele diferite, care lasă să treacă unele obiecte şi le opresc pe celelalte.

Negustorul nu va da atenţie muzelor care trec prin faţa sa, iar artistul, dacă este unul adevărat, va trăi în California să dea peste aur. Fiecare individ este, într-adevăr, un aparat care selectează automat din real ceea ce îi este specific şi abia dacă percepe ceea ce îi este străin.14

14 [Aici manuscrisul se întrerupe. Despre tema „valorilor”, a se vedea eseul autorului „Que son Ios valores?”, în *Obras completas*, volumul VI.]

111*5

[*Fondul secret al omului*]

Acum deja se pare că ne deplasăm până la locul pe care îl ocupă această pasăre crudă ce ne chinuie în capul pieptului. Se poate deduce: în primul rând, mintea este condusă de inimă, sub forma iubirii şi a urii; în al doilea rând, inima preferă sau repudiază ca o maşină.

Cum se poate, totuşi, să ajungem la cunoaşterea acestor preferinţe ale aproapelui, la aceste valori decisive? Decât prin acte şi cuvinte, mai bine prin gesturi şi trăsături ale fizionomiei: ele sunt cele care risipesc secretele inimii. Important este că ştim ce valori serveşte acest fond secret al omului. Ochiul nu se vede pe sine însuşi; nu putem observa nimic în penumbra subterană a sinelui nostru. Viaţa noastră este mai mereu comedia în care simulăm moduri de a fi. Există, mai ales, contagiul. Viaţa socială pătrunde în noi astfel încât marea parte a înclinaţiilor noastre nu sunt decât un produs al contagiului. O fină educaţie sentimentală ne va face să fim fideli nouă înşine. Aceasta nu vrea să spună că nu trebuie să ne schimbăm, să ne modificăm. Altfel, istoria nu ar mai evolua. Pentru „snobism”, dacă are vreo virtute, aceasta este de a se entuziasma în faţa graţiei absente, a ceea ce el nu poate atinge. Biet „snobism” care îndeplineşte mereu rolul de sprijin!

Preferinţele şi valorile pe care tocmai le-am investigat îşi primesc expresia majoră în iubire. Există

15 [în lipsa manuscrisului celei de-a treia părţi, transcriu textul recenziei din *E*I *Sol*. Fidelitatea faţă de textul precedent ne îndreptăţeşte să facem acest lucru.]

femei distinse care se îndrăgostesc de bărbaţi ce par să nu le merite. Trebuie să ne gândim totuşi că femeia, sau nu era ceea ce am presupus, sau cu bărbatul se întâmplă acelaşi lucru. Un exemplu din istorie: Napoleon a iubit o femeie frivolă, capricioasă, nestatornică, imprevizibilă. Josefina nu i-a împărtăşit niciodată iubirea; a văzut cum i-au căzut la picioare regate şi titluri şi pentru aceasta nu şi-a iubit mai

mult soţul despre care obişnuia să spună: „Dar ce ciudat este acest Bonaparte!” Iar Bonaparte avea un cusur: gradul său de arivism. A crezut că, odată cu Josefina, se îndrăgostea şi de nobilime. Poate nu s-ar fi îndrăgostit de ea dacă ar fi ştiut că Josefina nu fusese niciodată prezentată la Versailles în timpul vechiului regim.

Ce preferinţe spirituale trebuie să dispunem pentru tinereţea Spaniei noastre, cele pe care trebuie să le oferim noii generaţii? Există valorile creatoare, cele ale vieţii pline de vigoare, şi valorile externe, cele ale vieţii declinante. Creaţie şi adaptare. Trebuie să aşteptăm ca tinerii de azi să prefere femeile care îşi trăiesc viaţa din plin. De aici vor veni viitorii oameni. Ele îi vor forma. Lor le este încredinţată o generaţie care se ridică în istorie ca o nouă constelaţie pe friza Orientului.

IVI 6

Am început prin a spune că nu am încercat să fac o incursiune verticală prin personalitatea umană şi să

16 [începutul conferinţei, care lipseşte din manuscris – lipseşte prima pagină –, arată astfel în *El Soi*]

cobor în profunzimea inimii. Acesta este un exerciţiu privat, pe care omul trebuie să-l întreprindă singur, sau cel mult în doi. Este vorba doar de a trasa o sinteză de idei radicale cu privire la individ, care constituie cea mai bună recompensă a ştiinţei din ultimii douăzeci de ani.17

A NU FI OM DE PARTID»

Cine eşti dumneata?

Unul dintre lucrurile care îi indignează cel mai mult pe anumiţi oameni este că o persoană nu se înscrie în partidul din care ei fac parte şi nici în cel al duşmanilor săi, ci adoptă o atitudine transcendentă faţă de ambii, ireductibilă la niciunul dintre ei. Aceasta se cheamă a te situa *au dessus de la melee*, iar pentru aceşti oameni nu se află nimic mai intolerabil. Eu cred, dimpotrivă, că exigenţa ca toţi oamenii să ţină de un partid este una dintre bolile cele mai josnice, mai nevrednice şi mai ridicole ale timpului nostru. Din fericire, ea începe deja să se învechească, urmând să se transforme, inadecvată, în gesticulaţie zadarnică. În schimb, creşte numărul persoanelor care consideră această exigenţă, dincolo de prostească, profund imorală şi care continuă cu fervoare altă normă: „A nu fi om de partid”.

Este incontestabil totuşi că imperativul partidismului s-a

bucurat în ultimii douăzeci de ani de o mare influenţa, până acolo încât caracterizează

[Conceptul „valoare” a fost apoi exclus de Ortega în expunerea filosofiei sale.]

18 [Articole publicate în *La Nacion*, din Buenos Aires, la 15 mai şi 3 iunie 1930.]

această perioadă inclusă în momentul prezent. Era şi este un pronunţat simptom la timpului, care merită o analiză atentă. Ceea ce urmează nu pretinde a fi astfel şi se reduce la distingerea câtorva dintre componentele sale.

Înainte de a examina o doctrină, e bine să stabilim cine o emite şi o susţine. Aceasta ne scuteşte uneori de o bună parte din muncă. La fel şi în acest caz. Cei care se supără pe cei care, după ei, se situează *au dessus de la melee*, întotdeauna sunt oameni de acelaşi calibru. Dar ei nu sunt cei care au gândit în mod original ideea în jurul căreia s-a format partidul şi care a provocat *la melee*. Deci, nu sunt oameni care să nu se fi gândit ei înşişi la nimic. Au întâlnit un partid gata făcut care trecea prin faţa lor şi l-au luat cum se ia un autobuz. L-au luat pentru a nu merge cu oboseala în picioare. L-au luat pentru a se odihni de ei înşişi. Deoarece există oameni obosiţi de ei înşişi de la naştere. Să nu se creadă că această oboseală este un detaliu accidental. Omul plictisit în mod nativ de sine însuşi este un tip categoric de umanitate. Această plictiseală este centrul însuşi al fiinţei sale şi tot ceea ce face în rest o face în virtutea necesităţii de a fugi de sine la care această oboseală îl obligă.

Vă veţi întreba de unde provin, la rândul. lor, această plictiseală stranie şi fuga de sine. Întrebarea este cumplită pentru a fi formulată astfel, în mijlocul unui articol. A răspunde la ea ar presupune să rezumăm un întreg sistem de psihologie, de metafizică – şi nu este posibil să-l iniţiem aici. Să încercăm în puţine cuvinte să trasăm un racursi minim al chestiunii.

[*Un racursi de metafizică*]19

Dacă l-aş întreba urgent şi cu rigoare pe cel care mă citeşte: cine eşti dumneata? – cine este acesta pe care, vorbind, dumneata îl numeşti „eu” şi care are pe deasupra şi un nume civil? –, răspunsul cel mai apropiat ar fi acesta: eu corpul şi „sufletul” meu, psihic, conştiinţă sau cum doriţi să-i spuneţi. Dar eu l-aş avertiza: corpul şi sufletul său sunt lucruri cu care s-a întâlnit în viaţă. S-a întâlnit cu un corp puternic

sau slab, rapid sau infirm, şi-a dat seama că nu are memoria cuvintelor, ci o bună memorie a datelor, fiindu-i astfel accesibil raţionamentul matematic, dar, în schimb, neputându-se încrede în /, forţa voinţei sale”. Aceasta arată următorul lucru: corp şi suflet sunt medii – mai bune sau mai rele – cu care ceea ce numim „eu” s-a întâlnit pentru a trăi, medii care sunt pentru viaţa sa imediate şi foarte importante, ale „sale” în cel mai înalt grad, dar, în definitiv, medii ca şi costumul său, ca o moştenire bogată, ca pământul pe care locuieşte, ca societatea în care se află în mişcare. Corpul său, sufletul său, averea sa, naţia sa sunt – toate – lucruri ale sale, într-un anumit sens, şi de aceea nu sunt el.

Cine este el, aşadar? El este cel care trebuie să trăiască cu toate acestea. A spune că suntem materie sau spirit înseamnă a exprima mituri, cel mult ipoteze plauzibile, dar nimic mai mult. Trebuie să învăţăm să ne eliberăm de ideea tradiţională care ne determină să

19 [Acest „racursi de metafizică” înserat aici provine, mai probabil, dintr-un curs universitar şi conţine consideraţii capitale pentru filosofia autorului.]

acordăm întotdeauna realităţii un conţinut, fie corporal, fie mental. „Eul” de care vorbeşte cititorul în aproape toate frazele sale nu este nici materie, nici spirit. Este ceva prealabil tuturor răspunsurilor „teoretice”, este pur şi simplu cel care trebuie să trăiască o viaţă anume. Observaţi, o viaţă anume. Nu o viaţă oarecare, ci, dimpotrivă, o viaţă strict determinată. Astfel, de exemplu, cititorul ar fi singurul capabil să iubească o femeie care să aibă cutare sau cutare calităţi. Ambianţa îi prezintă în mod inutil figuri substi-tutive asupra cărora îşi proiectează toată voinţa pentru a se îndrăgosti: dacă acea femeie extrem de specială nu apare în orizontul său, cititorul va eşua în una din marile dimensiuni vitale. După cât se pare, cititorul este cel care trebuie să fie om de lume. Dar el s-a născut într-o familie umilă, fără niciun fel de mijloace, nu a avut noroc în afaceri şi are un chip lipsit de farmec. Cititorul nu va putea ajunge atunci să-şi trăiască viaţa. „Eul” său, ceea ce el este, nu va ajunge să se realizeze, dar aceasta nu înseamnă că el nu va continua să fie cel care trebuie să fie, om de lume. Suntem ceea ce suntem în mod indelebil şi putem fi doar acest unic personaj care suntem. Dacă lumea din jur – incluzând corpul şi sufletul nostru – nune permite s-o realizăm în existenţă, cu atât mai rău pentru noi. Dar este în zadar să pretindem a modifica ceea ce suntem. Dacă în loc să fim autenticul nostru eu, am fi doar ceva al nostru – precum

costumul, corpul, talentul, memoria, voinţa – am putea să încercăm o corectare, o schimbare, făcând abstracţie de el, substituindu-l. Dar nu aşa stau lucrurile; fiinţa noastră însăşi este cea care, vrem sau nu, trebuie să fim. Veţi spune că viaţa noastră are atunci o condiţie tragică, adică, în cel mai bun caz, nu putem fi în ea ceea ce în mod inexorabil suntem. Într-adevăr, aşa se întâmplă. Viaţa este constitutiv o dramă, deoarece este întotdeauna lupta frenetică pentru a urma să fie de fapt ceea ce suntem în proiect.

„Eul” cititorului este, deocamdată, un proiect de viaţă. Dar nu este vorba de un proiect ideat de acesta şi preferat în mod liber. Acest proiect îl întâlneşte deja format în timpul vieţii. Anticii utilizau confuz un termen a cărui semnificaţie adevărată coincide cu ceea ce am numit proiect vital: vorbeau despre Destin, crezând că el consta în lucrurile care se întâmplă unei persoane. Curând au observat că aceeaşi aventură se poate întâmpla la doi oameni şi totuşi să aibă în viaţa unuia şi a celuilalt valori distincte şi chiar opuse, să fie pentru unul o fericire, iar pentru celălalt un dezastru. Ceea ce ni se întâmplă depinde deci, prin efectele sale vitale, cu rol decisiv, de cine suntem fiecare. Fiinţa noastră radicală, proiectul existenţei în care constăm, califică, dă o valoare sau alta pentru tot ce ne înconjoară. De unde rezultă că adevăratul Destin este fiinţa noastră însăşi. Ceea ce fundamental ni se întâmplă este că suntem ceea ce suntem.

Suntem Destinul nostru, suntem proiect iremediabil al unei anume existenţe. În fiecare clipă a vieţii luăm aminte dacă realitatea sa coincide sau nu cu proiectul nostru şi tot ceea ce facem, facem pentru a-l îndeplini. Deoarece, aşa cum acest proiect care suntem nu constă într-un plan liber desenat de fantezia noastră, cu atât mai puţin nici nu se află aici, precum acesta, respectând bunul nostru plac de a-l îndeplini sau nu. Dimpotrivă, este un proiect care în sine se proiectează asupra vieţii noastre, care o oprimă riguros „deoarece îi impune executarea sa. De aceea, eu spuneam înainte: cititorul este cela care *trebuie* să trăiască o anume viaţă.

Dar viaţa nu este numai „eul” nostru, ci este de asemenea lumea în care acest eu trebuie să se realizeze. Proiectul este un program de actualizare în lume şi se loveşte, prin urmare, de ceea ce aceasta este. Mai mult sau mai puţin, va avea întotdeauna dificultăţi. Şi aici apare cealaltă dimensiune a eului nostru. Acceptăm acest proiect care suntem, în ciuda dificultăţilor care se opun executării sale? Sau,

dimpotrivă, decidem în celălalt caz să trădăm pe cel care trebuie să fim, renunţând să suportăm neplăcerile pe care ni le aduce? Deci, dacă suntem un proiect vital, suntem de asemenea, în mod inseparabil, cel care decide sau nu acceptarea sa. Această decizie este prealabilă oricărui act de voinţă. Cel care îşi acceptă inechivoc Destinul, fiinţa sa, nu prea este dotat cu voinţă. Am decis să nu fumez pentru că îmi dăunează sănătăţii şi îmi incomodează opera, care este Destinul meu. Decizia mea este deplină şi autentică. Totuşi, continui să fumez pentru că voinţa mea este slabă. Limba noastră vorbeşte foarte acut de omul „decis”, care este un lucru foarte diferit de omul dotat cu o voinţă puternică. „Decisul” este cel care, de la început şi integral, s-a livrat Destinului său, pe care l-a acceptat, care de întotdeauna şi pentru totdeauna se află în corespondenţă cu el. Se află deci complet în serviciul aceluia care trebuie să fie.

Imaginaţi-vă acum tipul de om opus acestuia. La primul impact al „eului” său cu lumea, a simţit că nu era în stare să îi fie fidel, să se comporte în fiecare situaţie vitală după cum îi cerea proiectul său intim. Nu s-a hotărât să sufere pentru Destinul său şi s-a obişnuit să-l părăsească. Uneori, un om este în stare să suporte mari greutăţi pentru a satisface o apetenţă a corpului sau a sufletului său – de exemplu, desfrâu sau ambiţie –, dar este în mod specific incapabil de acea formă mult mai radicală de suferinţă care este faptul de a îndura pentru Destinul său. Dacă viaţa este o dramă perpetuă, de asemenea este, şi încă mai oribilă, cea a acestui om. Deoarece acela care renunţă la a fi cel care trebuie să fie, se ucide în viaţă, îşi duce sinuciderea pe picioare. Existenţa sa va consta într-o fugă perpetuă de unica realitate autentică ce ar putea fi. Nimic din ceea ce face nu face în mod direct, sincer inspirat de programul său vital, ci, invers, o va face pentru a compensa în acte dependente, pur tactice, mecanice şi vide, lipsa unui Destin autentic.

Tot răul (*maldad*) vine dintr-un rău radical: faptul de a nu corespunde propriului defect. De aici ideea că nu există un rău creator. Orice act pervers este un fenomen de compensaţie care caută fiinţa capabilă să creeze un act spontan, autentic, ce izvorăşte din Destinul său. Zicala populară spune că minciunile se ajung una pe alta. Minciunaeste un exemplu particular de acţiune în care omul abandonează fiinţa sa adevărată. Orice adevăr al vorbirii presupune adevărul gândirii. Dar nu există adevăr în gândirea noastră dacă nu

există un adevăr anterior aceluia, adevărul ființei, al ființei care își este în mod autentic. Iar cel care minte în cadrul propriei sale ființe se poate susţine în existenţă simulând un univers fals.

Nietzsche și Scheler au definit resentimentul altfel decât prin ceea ce numesc fenomene compensatorii. Dar formele acestora sunt nenumărate. Acum vom vedea în „partidism" un caz în plus de compensaţie.

II *Partidism și ideologie*

De multe ori am reușit să observ că ignoranţa istoriei de care suferă omul cult de acum este una dintre cele mai mari nenorociri care afectează timpul nostru. Sunt nenumărate motivele care ne obligă să gândim astfel. Printre ele, iată-l pe cel care ne interesează în momentul de faţă. Viaţa are întotdeauna un trecut imediat pe care îl găseşte în ea însăşi sub specia amintirii şi care nu are nevoie să-l cerceteze prin intermediul istoriei. Astfel, azi întâlnim în noi, ca fundal al trecutului din care survine viaţa noastră, faimosul secol al XIX-lea. Dar acest trecut imediat, unicul pe care îl avem fără vreun efort special, tinde în mod natural să ne semnifice tot trecutul. Ceea ce a existat şi s-a întâmplat în el va părea că a existat şi s-a întâmplat dintotdeauna. Aceasta este o eroare de optică permanent funestă, deoarece nu a existat niciun secol care să poată pretinde că și-a asumat reprezentarea adecvată a tuturor celorlalte. Dar în cazul nostru, iluzia vizuală este extrem de funestă. Deoarece unele secole sunt mai normale decât altele sau, dacă preferaţi, mai puţin anormale. Dar secolul al XIX-lea a fost anormal la superlativ, unul dintre marile secole critice din destinul uman, fie spus spre onoarea şi spre dezaprobarea sa. În el germinează o bună parte din maniile şi tarele noastre. De aici rezultă necesitatea faptului vindecării erorii noastre vizuale, cerând istoriei să ne salveze de falsa normalitate propusă ochilor noştri de acest secol.

Aceasta apare foarte clar în tema „partidismului". Este fals că existenţa partidelor ca atare a fost normală pentru oameni. Mai mult sau mai puţin, vor fi existat întotdeauna grupuri combatante; dar aceasta nu vrea să spună că au fost „partide". Un individ oarecare formulează şi proclamă o dorinţă latentă printre multe altele; acestea se grupează în jurul celei dintâi şi începe o luptă cu restul societăţii pentru a obţine satisfacerea acelei dorinţe. Lupta duce la victorie sau la înfrângere. Şi una şi cealaltă au acelaşi efect: dizolvă grupul combatant

şi, odată cu el, grupul rival. Odată suprimate, lupta se destramă şi ea, iar societatea se întoarce la convieţuirea paşnică şi unitară. Nimănui nu-i trece prin minte să perpetueze grupurile ostile, nici dispoziţia de ostilitate după victorie sau înfrângere.

Existenţa „partidelor” în sensul contemporan al cuvântului presupune o interpretare a vieţii sociale foarte distinctă de cea care a dus la aceste tranzitorii grupuri de luptă. Dacă, la acestea, faptul substanţial era dorinţa, sincer resimţită, de a obţine un avantaj sau altul, şi oamenii se grupau şi luptau doar în funcţie de el, în „partid”, aspectul substanţial este „partidul” însuşi. Se vrea ca societatea să fie normal scindată în grupuri, existând sau nu un pretext pentru aceasta. Când nu există, este inventat. Trebuie să hrăneşti partidul, împrospătându-i programul războinic. Se consideră că lupta este forma esenţială a convieţuirii între oameni.

Oricare ar fi antecedentele şi germenii ei (de exemplu la Giambattista Vico), pare sigur că până în secolul al XIX-lea nu a apărut ideea că istoria este constituită dintr-o luptă continuă. Poate Guizot este primul gânditor care vorbeşte formal de lupta de clasă ca motor radical al procesului istoric. Până atunci aceasta păruse *6* anomalie, pe cât de frecventă, pe atât de lamentabilă, dar întotdeauna în mod nenatural consubstanţială cu viaţa umană. Bătălia permanentă avea loc numai între societăţi separate – oraşe, popoare, state – şi era, de aceea, un simptom de inso-ciabilitate. Pentru grec şi pentru roman societatea se prezintă sub formă de oraş, iar oraşul, sub forma unei adunări între vechi duşmani, înţeleşi să trăiască împreună, în pace şi unitar (*synoikismos*). De aici şi faptul că pentru ei prototipul anormalităţii civile era tocmai războiul civil.

Fără îndoială, lupta intestină este un fapt foarte frecvent de-a lungul trecutului uman. Iată de ce ne surprinde să vedem reacţia diferită faţă de el a unor epoci în comparaţie cu altele. Cele anterioare îl interpretau ca pe o nenorocire şi, în consecinţă, ca pe ceva anormal şi accidental. Faima secolului al XIX-lea, dimpotrivă, constă în faptul de a nu-şi face iluzii, din a lua realitatea aşa cum este. Dar aceasta duce mai întâi la un exces de pesimism. Îşi va extrage substanţa însăşi din accidentul nefericit. Societatea va fi în propria sa esenţă luptă şi nimic mai mult decât luptă. Convieţuirea înseamnă luptă – pe faţă sau artificios. Se pare că psihologii de atunci aveau de gând să ne convingă de faptul că percepţia lumii exterioare ar consta într-o halucinaţie

consuetudinară. Având în vedere că ne înşelăm adesea, considerau adevărul ca pe o eroare obişnuită. Şi aceasta în toate cazurile.

Acestui pesimism în conceperea realităţii i-a urmat un cinism similar în morală. Dacă viaţa socială este constitutiv luptă – s-a spus –, să ne dedicăm conştient luptei. Să negăm dreptul de a face altceva. Şi cum o luptă necesită grupuri beligerante, să facem din ele forma substanţială a vieţii umane. Partidul va fi cel mai important din lume, organizaţia supraindi-viduală pentru luptă. Indivizii nu interesează, deoarece ei mor, este important să perpetuezi partidele. Orice om va fi membru al unui partid, iar ideile şi sentimentele sale vor fi partinice (*partidistas*). Niciun acord în privinţa adevărului, bunului simţ, a ceea ce este drept şi oportun. Nu există adevăr şi nici dreptate; există doar ceea ce convine partidului, iată adevărul şi dreptatea – se înţelege că există tot atâtea câte partide.

Marxismul este teoretizarea acestui partidism cinic. Ca orice formă de cinism, se reduce la faptul de a schimba semnul viciului de care suferă şi a-l proclama virtute. Operaţiunea nu a fost realizată de Marx în mod arbitrar şi cu uşurinţă. Tot mersul ideilor din secolul al XVIII-lea pregătea o posibilitate de care Marx a profitat în mod genial. Raţionalismul acelui secol nu concepea mai mult decât un adevăr sistematic, fără evoluţie, nici modulare. Iată de ce nu a putut explica de ce în istorie au existat moduri de gândire care nu au coincis cu al său. Religiile, formele dreptului antic etc. erau înţelese doar ca imposturi, ca falsificări deliberate pe care interesul le-a inspirat anumitor oameni. Napoleon a creat termenul pentru a denumi această gândire falsă când i-a numit cu dispreţ pe duşmanii săi ideologi. De atunci o ideologie semnifică o însumare de idei inventate de un grup de oameni pentru a-şi ascunde sub ele interesele, disi-mulându-le sub imagini nobile şi raţionamente perfecte. Filosofia romantică îşi însuşeşte acest termen şi îl deposedează de sensul său nefavorabil: arătând cum raţiunea, fără să-şi piardă ultima sa unitate, trăieşte evolutiv şi ia diferite aspecte în funcţie de epoci şi de popoare, justifică pluralitatea de opinii. Fiecare „spirit popular” – *Volkgeist* – posedă o ideologie proprie inexorabilă şi inalienabilă. Atunci intervine Karl Marx şi contopeşte ambele sensuri ale termenului *ideologie*, cel peiorativ şi cei optim. Istoria este luptă şi mai ales lupta între clase economice. Fiecare clasă gândeşte lumea potrivit inspiraţiei interesului său. În timp ce combate pentru supremaţie, interesul său este cel adevărat; dar când triumfă, interesul

său este defensiv, şi ideile sale reflectă doar un *statu-quo* al infrastructurii economice. Într-un caz, ca şi în celălalt, omul nu este liber în opiniile sale asupra realităţii; mai degrabă dimpotrivă, opiniile sale depind de realitatea socială din momentul respectiv. Există un „adevăr burghez”, care, în mod clar, nu este adevăr, ci este doar ideologia acestei clase. O *ideologie* este, astfel, falsificarea realităţii pe care omul nu o comite deliberat (nu ca impostură), ci inexorabil, pentru că este ataşat unei clase. Formula lui Marx este aceasta: „Nu mentalitea oamenilor le determină realitatea, ci realitatea lor socială le determină mentalitatea” (*Critica economiei politice*). De fiecare dată o opinie se naşte afectată de locul public unde a fost gândită – de sus sau de jos. Sau ceea ce este acelaşi lucru: orice idee este partinică. În consecinţă: având în vedere acest fapt, să fim cât de partinici putem (a se vedea Karl Manheim: *Ideologie und Utopie*).

După cum se vede, gândirea lui Marx este în acest punct unul din nenumăratele vlăstare ale relativismului secolului al XIX-lea şi atrage după sine toate inconvenientele acestuia. Descoperirea ideologiilor de clasă este de o importanţă eminentă, dacă se reduce la termenii în interiorul cărora are un sens serios, adică: dacă în ideologia de clasă vedem doar un fapt empiric, tendinţa frecventă a multor oameni este de a se lăsa influenţaţi în idei de propriile interese. Dar la Marx aceasta are un caracter absolut şi metafizic, fiind fără doar şi poate exagerat şi fals. Marx nu poate dovedi nici faptul că indivizii coincid cu temperamentul clasei sale, nici faptul că în mod fatal gândurile le sunt subordonate acesteia. Mai mult sau mai puţin frecventă decât faptul acestei subordonări, dar la urma urmei la fel de realizată ca şi ea, este existenţa oamenilor care se luptă pentru a-şi elibera ideile de starea lor economică şi care uneori reuşesc. Exemplu: Karl Marx.

Marea cantitate de adevăr care se află în materialismul istoric a smuls multe măşti, a descoperit multe chipuri de „idealişti”. Dar acelaşi materialism, fie că recunoaşte sau nu, aspiră la starea de pur adevăr. Dintr-o necesitate inexorabilă, rădăcina fiinţei umane nu intenţionează să fie partinică, iar când rămâne singură cu sine, fiinţa umană e neliniştită de partidismul său.

20 [Despre aceste teme, a se vedea la *rebglion de las masas*, publicată în această colecţie.]

COLECTIVISMUL ÎN GERMANIA (O TRĂSĂTURĂ A VIEŢII

GERMANEP

I

După douăzeci şi trei de ani – Impresie sinceră şi impresie complet.

— *Paranteză privind stupizenia*

— *Pentru o tehnică a opticii istorice*

Au trecut douăzeci şi trei de ani de când nu am mai vizitat Germania. Aproape un sfert de secol. Un motiv de ordin privat m-a făcut recent să stau acolo două săptămâni. Cine cunoaşte importanţa constantă pe care Germania a avut-o în viaţa mea va putea calcula forţa şocului pe care a produs-o asupra mea impresia percepută acum. Totuşi, cititorul să nu spere ca eu să-i comunic impresia chiar în acest moment. Din diferite motive, dar, înainte de toate, dintr-unul care este deja suficient în sine. În drumul meu nu mi-am propus să văd Germania. Dimpotrivă: am respins această intenţie. Nu am mai vizitat decât o porţiune din Vest şi am redus la minim numărul de persoane cu care am stat de vorbă. Aceasta şterge, chiar şi din faţa propriilor mei ochi.

21 [Această serie de articole a fost iniţial publicată în *La Nacion*, din Buenos Aires, în 24, II; 3, 10, 24 III, 1935. Printre hârtiile lui Ortega s-au găsit câteva şpalturi reproduse pentru a fi incluse în proiectatul volum IX din *El Espectador*, care nu s-a editat, tipărite în 1936. Autorul a inclus câteva corecturi pe care le urmez în această reeditare. Îi schimb titlul, înlocuindu-l pe cel de „O trăsătură a vieţii germane” prin „Colectivismul în Germania”.]

18G

orice justificare pentru a mă pronunţa despre realitatea germană. Dacă un contact cu lucrurile produce inevitabil şi automat o impresie în noi şi, vrem sau nu, această impresie rămâne în interiorul nostru fără a putea fi ştearsă, acţionând, ca realitate, asupra opiniilor. noastre, aceasta nu ne dă dreptul să ne sprijinim responsabil pe ea pentru a elabora o idee despre acel lucru. Omului responsabil intelectual nu îi este de ajuns ca impresia lui să fie doar impresie, deci, reacţie directă, autentică, sinceră în faţa unui obiect, ci are exigenţa unei condiţii de completitudine în raport cu acel obiect. Una dintre cauzele iritării noastre faţă de aproapele stupid este că ne prezintă întotdeauna idei despre lucruri formate, despre impresii fragmentare, rămăşiţe şi cioturi de lucruri. (Stupizenia este aproape întotdeauna

crudă; mai mult, ea „provine” dintr-o cruzime înnăscută. Pe stupid nu îl doare dacă taie bucăţi din bietele lucruri şi le tratează ca şi cum ar fi lucrurile înseşi, precum barbarul violent care a tăiat capul cuiva şi îl arăta mulţimii strigând: „Acesta e cutare!” Când asistăm la discuţia dintre un om stupid şi altul inteligent, vedem cum acesta îl obligă pe celălalt să se reîntoarcă de o sută de ori în locul de unde a plecat, pentru că uitase să adauge ideii sale bucăţi esenţiale din obiectul de care era vorba. Disputa îl face să-şi dea seama de asta şi trebuie să înceapă din nou activitatea lui intelectivă. Trăieşte permanent în situaţia comică a cuiva care îşi face prost bagajele şi, după ce închide valiza, trebuie s-o mai deschidă o dată pentru că a uitat să ia lucruri şi ustensile indispensabile. Stupidul este cel care întotdeauna începe încă o dată să-şi dea seama şi, de aceea, nu reuşeşte niciodată să-şi dea seama (*estar enterado*) – *Enterarse* (a afla, a lua cunoştinţă, a-şi da seama) vine de la *integrare*, a completa).

Am un prea mare respect şi destulă lealitate pentru un popor formidabil precum cel german ca să fac abstracţie de opiniile care, fără voia mea, mi-au produs o impresie insuficientă asupra vieţii sale actuale.

Să nu vă mire astfel de precauţii şi rezerve care se nasc dintr-o vie preocupare datorită responsabilităţii intelectuale. Aceasta, la rândul ei, îşi are originea în starea cvasi-obsesivă care m-a condus la descoperirea

— În virtutea studiilor istorice puţin mai aprofundate

— Că, într-o epocă ce se poate aproxima în jur de 1750, caracteristica intelectualului era iresponsabilitatea.22 Astfel, singurul lucru pe care sunt dispus acum să mi-l permit este să izolez în impresia mea fortuită un element care, prin caracterul său abstract, foarte amplu, să fie inechivoc şi, o dată izolat, să-l tratez aşa cum este, un fragment şi nimic mai mult. De aici faptul că, expunându-l şi comentându-l, semnalând inclusiv aspectul său periculos, am evitat cu multă grijă să fundez pe el vreo judecată executivă despre prezentul sau viitorul Germaniei.

Care este acel element al impresiei primite în Germania de către cineva care nu a mai vizitat-o de un sfert de secol, dar care a format o etapă decisivă a tinereţii sale şi care a menţinut fără întrerupere cu ea o relaţie mai strânsă decât permite distanţa? Poate că

22 [A se vedea studiul în curs de publicare, „Discurso sobre la

responsabilidad intelectual”.]

răspunsul meu îl va surprinde pe cititor, cum m-ar surprinde pe mine însumi, dar este în mod riguros veridic. Cititorul va presupune că, în impresia mea, primul loc va trebui să fie ocupat în mod necesar de observaţii asupra aspectului pe care un tip de politică extremă şi cu un caracter public foarte atrăgător l-a dat Germaniei de câţiva ani. Când m-am întors în Spania, toată lumea mă întreba: „Bine, şi ce se întâmplă cu naţional-socialismul?” Cu perfectă ingenuitate, mi-am vârât atunci mâna în comoara mea de călător căutând impresii referitoare la naţional-socialism, dar, extrem de surprins, am aflat că acestea erau atât de puţine, atât de anecdotice şi de independente, mai ales atât de extrinseci adevăratei mele impresii, încât le lipsea orice congruenţă cu importanţa atribuită naţional-socialismului de interlocutorii mei. Lucrul este stupefiant, dar, în acelaşi timp, net şi iremediabil. Fără a mă putea acuza de o intervenţie deliberată în conducerea atenţiei mele, fapt este că nu am văzut aproape nimic din ceea ce se întâmplă acum în Germania. Printr-o operaţie spontană a retinei mele, prezentul, aşa cum se prezintă, a fost respins de ea. Cum se explică această orbire pentru ceea ce este imediat, pentru ceea ce ar fi trebuit să fie mai pregnant pentru mine?

Cred că cititorul va înţelege imediat acest fenomen care, la prima vedere, pare de neînţeles. Dacă un om pe care îl cunoaştem de un sfert de secol şi pe care nu l-am mai revăzut, ne apare într-o bună zi, fără veste, la o solemnă ceremonie oficială, îmbrăcat într-o uniformă pompoasă, deoarece tocmai a fost ales şef al statului, care va fi impresia cea mai autentică şi viguroasă pe care ne-am face-o despre el? Personalitatea şi pompa sa de şef de stat, prin urmare ceea ce i s-a întâmplat şi ceea ce este acum? Evident că nu. Tot ceea ce este acum rămâne, fără îndoială, relegat în adânc şi, în schimb, ceea ce ne impresionează este pur şi simplu… faptul că a îmbătrânit. Dar aceasta nu i s-a întâmplat *acum*, ci de-a lungul unui sfert de secol. Ceea ce remarcăm într-adevăr la el este acel lucru care nu depinde de ziua de azi, ci de tot acel lung trecut, în comparaţie cu această schimbare lentă şi profundă a persoanei sale, ceea ce i se întâmplă azi – este şeful statului – ni se pare superficial; cel puţin aceasta e impresia noastră sinceră şi spontană.

Ceva asemănător mi s-a întâmplat în această călătorie. Retina mea nu a reţinut decât acele modificări ale vieţii germane care, pentru

a se produce, aveau nevoie tocmai de acel sfert de secol care separă vizita mea de-acum de cea anterioară. Lucrul, de aceea, odată înţeles, este cel mai natural din lume, iar cititorul, dacă repetă experienţa sa şi o va analiza puţin, va recunoaşte că i se întâmplă ceva asemănător în mod constant.

Într-un cuvânt, ceea ce am văzut acum în Germania nu este ceea ce i s-a întâmplat în aceşti din urmă trei sau patru ani, cât ceea ce i s-a întâmplat în douăzeci şi trei. Şi, deşi toate evenimentele din urmă sunt foarte importante, este clar că acest proces mai larg are o valoare mult mai gravă şi decisivă. În destinul unui popor, ca în cel al unui om, procesele mai largi sunt, în acelaşi timp, cele mai profunde şi substanţiale. Aşa cum există fapte de o oră sau de o zi, tot astfel există şi fapte seculare. Iar dacă ne vom acomoda privirea vederii acestora, este clar că nu le mai vedem pe celelalte; raza noastră vizuală le traversează neatentă, fără a le percepe, şi urmează a se fixa în stratul adânc unde se petrece faptul secular.

Să spunem acelaşi lucru în altă formă, care poate va părea mai diafană. (Faptul de a ne opri la această temă nu este pierdere de timp, pentru că cititorul poate profita de aceste aspecte de optică socială şi istorică pentru a studia realitatea propriei sale ţări). Acum doi, trei, patru ani, Germania a decis să creeze un stat naţional-socialist. Faptul are oricâtă importanţă doriţi, şi nu pretind a o ştirbi câtuşi de puţin. Dar este evident că a adoptat această decizie *deoarece* se găsea deja pe anumite drumuri sau moduri de existenţă. Doar în interiorul lor şi pentru că se afla în ele – ca în interiorul unui orizont determinat – i s-a putut întâmpla Germaniei să devină naţional-socia-listă. Dacă s-ar fi aflat în prealabil pe drumurile sau în modul de a trăi în care se afla şi se află Anglia, faptul că s-ar fi ajuns la naţional-socialism nu ar fi fost verosimil. Astfel, în viaţă fiecare decizie survine în interiorul alteia, mai amplă, fundamentală şi cu o dezvoltare mai largă în timp; aceasta, la rândul ei, în interiorul alteia, în mod succesiv. Decizia în privinţa a ceea ce urmează să facem se iveşte din decizia pe care o adoptăm asupra a ceea ce urmăm să facem în perioada prezentă, şi aceasta, din ceea ce realizăm tot anul sau în gruparea de ani şi, în final, din decizia luată asupra întregii noastre vieţi; de exemplu, faptul de a te fi decis să te dedici unei anumite profesii. Dar întreaga noastră viaţă se dezvoltă în matca vieţii pe care a avut-o poporul şi epoca noastră, care, la rândul ei, nu se îmbină decât cu întregul traseu al istoriei universale,

adică, cu destinul uman. Dacă acesta ar fi fost altul, dacă fluxul total al istoriei ar fi avut altă direcţie – lucru care – se putea întâmpla foarte bine – epoca noastră, poporul nostru şi, în definitiv, viaţa noastră, anul nostru şi ora noastră ar fi foarte diferite de ceea ce sunt. Astfel că, luând lucrurile în rigoarea lor, nu putem înţelege nicio secundă din viaţa unui om dacă nu înţelegem istoria universală. Pretenţie care este însă utopică, pentru că nimeni nu este capabil să înţeleagă istoria universală. Cu aceasta nu spunem decât că în fiecare clipă avertizăm în mod dureros că, la rigoare, niciun om nu îl înţelege pe celălalt şi trăim într-o neînţelegere tragică şi permanentă.

Dar nu văd de ce aş situa tema simplă care dă avânt acum penei mele în interiorul unei dileme atât de mari. Pentru a obţine doza de claritate pe care ea practic o cere, este de ajuns să dăm înapoi cu mai puţin de un secol. Atunci, în jur de 1850, poporul german a luat o decizie la care istoriile curente nu se referă. Istoriile curente trasează doar profilul melodramei pe care viaţa o prezintă de obicei. Ele sunt scrise şi gândite, în general, de o galerie eternă. Iar ceea ce poporul gerrrfan a realizat din 1850 nu are aparenţa melodramei. Adică: a reuşit, înainte de toate, să organizeze viaţa colectivă. Aceasta s-a numit, de la începutul secolului, minunata „organizare” germană. Se pare că este un lucru nu prea dramatic, şi totuşi…

II

A juca viaţa ca pe o carte – Organizarea serviciilor colectiv – Un rezultat: *dezindividualizarea omului – „Furor” teutonic*

Am spus că, din 1850, poporul german îşi mizează existenţa pe o carte: organizarea vieţii colective. Adică, reuşeşte să se îngrijească cu o atenţie „preferenţială” ca serviciile cerute azi de viaţa colectivă să fie îndeplinite cu cea mai mare perfecţiune posibilă.

Poporul german nu a luat această hotărâre într-o anumită zi şi la o anumită oră. Hotărârile circumscrise unei ore sau unei zile, datorită retoricii în plus care se utilizează de obicei în demonstrarea contrariului, sunt întotdeauna superficiale în existenţa unei persoane. Evit să spun până în ce punct sunt astfel în existenţa unui popor. Această decizie, la rigoare, nu este niciodată luată în întregime şi deodată, ci „urmează să fie luată” încetul cu încetul, în acelaşi mod cum într-o anumită perioadă a anului peisajul „urmează să ia” un aspect primăvăj atic. Tocmai pentru că este vorba de o voinţă mult mai adâncă, ce afectează viaţa în moduri foarte radicale şi ample, nu putem

surprinde în noi un act determinat şi izolabil prin care să dorim un lucru, ci întreaga noastră fiinţă se transformă în voinţă, se polarizează integral în acea direcţie. Se întâmplă ca în cazurile de iubire autentică. Iubirea celui care iubeşte nu constă într-o acţiune sentimentală precisă care este executată într-o secundă determinată, ci întreaga persoană a celui care iubeşte este impregnată de iubire, şi tot ceea ce face, nu contează ce – rezolvă o problemă de matematică sau se îmbăiază – o face aflându-se în starea celui care iubeşte.

În acelaşi fel un popor, în cuprinsul unei zone difuze de date, nu astăzi sau mâine, ci *mereu*, în timpul unei anumite perioade, dă un impuls ansamblului vieţii sale spre o anumită finalitate, până ce se articulează în întregime conform planului:

Astfel, în acest sens, Germania şi-a mizat existenţa, către anii 1850, pe cartea organizării vieţii colective.

Este clar că orice viaţă colectivă este deja organizare. Dar este aşa ca simplă spontaneitate, şi omul are întotdeauna puterea să reconstruiască asupra spontaneităţii sale în formă reflexivă şi să acţioneze cu o voinţă deliberată ca asupra unui lucru exterior. Vrea sau nu, omul este membru al unei colectivităţi şi îi aduce servicii. Dar le poate aduce cu rea-credinţă sau, dimpotrivă, li se „dedică”, consacrându-se profund şi fără rezerve exercitării acelor funcţii care îl privesc ca membru al colectivităţii; pe scurt, a mizat în ea cu propria viaţă.

Şi nu putem nega că orice popor, mai ales cele care aparţin culturii occidentale, pe lângă faptul de a avea o viaţă colectivă, se vede silit să-i dea atenţie, să se ocupe deliberat de mai buna sa organizare. Diferenţa se află în rangul pe care i-o acordă în ierarhia ocupaţiilor sale. Iar ceea ce spun este că Germania a situat activitatea de a-şi organiza serviciile sale colective pe cel mai înalt loc, supunându-i, prin urmare, toate celelalte lucruri.

Războiul din 1870 a dat ocazia ca, dintr-odată, celelalte naţiuni să realizeze în mod confuz acest fapt, care era un lucru nou în orizontul Europei. În principiu, nu ştiau bine în ce constă eficacitatea neaşteptată de care dăduse dovadă poporul german. A fost atribuită foarte vag unei superiorităţi în cultură şi s-a spus că războiul fusese câştigat de universităţile din Germania. Aceasta a fost, clar, o eroare. Nici omul obişnuit german nu era mai cult decât cel francez – cu un timp în urmă, chiar dimpotrivă –, nici universităţile, ca atare, nu aveau

nimic de-a face cu războiul. Pe când studiam în universitățile germane mă gândeam deja – și deja o scriam – că, în calitate de instituții, reprezentau o eroare profundă. Departe de a fi ele cele care, prin propriul mecanism, îmbogățeau viața germană, cea care insufla din afară înăuntru tot ceea ce aveau admirabil acele instituții era atmosfera publică a poporului german. Exact aceeași situație în care se află învățământul secundar în Anglia.

Abia la începutul secolului au descoperit străinii cu deplină claritate că neașteptata forță a Germaniei – în război, în producția economică, în știință – provenea din perfecționarea nu mai puțin neașteptată la care se ridicase organizarea serviciilor sale colective. Pentru tot Occidentul, aceea era vremea marelui entuziasm pentru mașinism. Cel mai bun lucru care putea fi un lucru era să fie mașină. Germanii, prin organizarea lor – care este mecanizare – făcuseră din Stat și chiar din societate, o mașină de o perfecțiune superioară. De aceea, Germania a devenit atunci idealul tuturor celorlalte națiuni. Toate aspirau la o organizare asemănătoare, iar cele care nu aspirau, visau la ea. Visarea este aspirația paralitică și cu penele smulse care, simțindu-se incapabilă să zboare până la realizarea lucrurilor, înspre lumea efectivă, se mulțumește să le imagineze în propriul interior. Visarea este golul acțiunii absente.

În acel moment am călătorit pentru prima oară în Germania. Cum se întâmplă întotdeauna, înflăcărat de un nou entuziasm, omul vede doar fața frumoasă a lucrurilor. Nu îi știe încă limitele și inconvenientele. Pentru a le descoperi trebuie neapărat să se dedice profund acelei experiențe vitale pe care s-o dezvolte și s-o execute până la epuizare. Atunci și numai atunci apare cealaltă parte a entuziasmului, ideal sau formă de viață, și întorcând privirea, îi vede spatele, finitudinea, insuficiența. Nu există posibilitatea să eliberăm omenirea de tot acest efort. El reprezintă în mod substanțial istoria universală – nesfârșită peregrinare a omului prin formele de viață pe care le inventează, le încearcă și le epuizează. Fiecare experiență vitală este inevitabilă. Dacă nu este realizată până la capăt, nu va fi digerată și nu ne va permite să fim deschiși și vigilenți pentru următoarea. Pentru că următoarea constă întotdeauna în faptul de a evita limitele și defectele celor dinainte, mai ales ale celei mai recente. Această dialectică de experiențe formează lanțul traseului uman, deoarece – precum spunea Hegel în mod baroc – fiecare verigă este beată și

trebuie să se sprijine pe cea care o precede şi pe cea care îi urmează, beată de entuziasm, în primul rând; apoi, de durere.

Spre 1900 vedeam numai amploarea şi eficienţa rezultatelor obţinute de „organizare". Dar nu am ajuns să analizăm în ce constă aceasta în ultima vreme, care îi erau supoziţiile şi implicaţiile decisive. Şi aceasta este tocmai ceea ce, la întoarcerea mea în Germania, mi-a ieşit constant în cale, din momentul în care am trecut frontiera. În douăzeci şi trei de ani, „organizarea" nu a încetat să progreseze; dar, în acelaşi timp, unele dintre rezultatele ei, nici prevăzute şi nici dorite, dar pe care le atrag după sine în mod inexorabil implicaţiile sale, au progresat de asemenea. Fie spus de-a dreptul: când un popor îşi propune în principal organizarea vieţii sale colective, o realizează cu preţul dezindividualizării oamenilor care îl formează.

Desigur! Este peste măsură de periculos să îţi propui „în principal" ceva în viaţă. Deoarece îţi este mereu la îndemână să ţii seama „exclusiv" de aceasta. Atunci se întâmplă mereu lucruri teribile. Deoarece viaţa umană este mereu contrariul exclusivităţii, al abstracţiei. În toată opera marelui gânditor Dilthey – omul care s-a gândit mai mult la viaţă – se ajunge frecvent la anumite puncte ultime, cele mai dramatice din profunda sa analiză, şi atunci apare mereu o expresie, în acelaşi timp simplă şi misterioasă, pe care nu o clarifică niciodată: *Das Leben ist eben mehrseitig* – „Viaţa este necesar multilaterală" – viaţa este… multe lucruri. Într-adevăr, această sarcină de a exista ar fi uşoară dacă s-ar putea realiza unilateral. Dar, iată, a trăi înseamnă a străbate (*căminar*) în acelaşi timp toate direcţiile orizontului, înseamnă a trebui să faci un lucru şi… pe celălalt.

Poporul german a fost înclinat totdeauna să se înflăcăreze total într-un sens determinat, fără rezerve, tăind toate punţile. Cum se întâmplă de obicei cu popoarele, ceea ce este defect, viciu, înclinaţie morbidă, este elogiat ca virtutea sa cea mai caracteristică. Este numită „fermitate", „lealitate radicală", *Grundlich-keit*. La rigoare, ea nu este decât ceea ce au văzut romanii la germani: *furor teutonicus*. Furor este lipsă de inhibiţie, de dreapta măsură, orbire pentru viaţa multilaterală. Adevărata fermitate", *Griindlichkeit*, nu constă în faptul de a te consacra doar unui lucru, ci în faptul de a fi toate cele care devin necesare.

III

Factorii care implică buna organizare colectivă şi automatul

uman.

— *Funcţionarul german, cel francez şi cel spaniol*

Fără nimic, decât cu o simplă colaborare a cititorului, sper să dau o claritate deplină spuselor mele de acum. Îl invit să nu-şi reprezinte lebede, nici prinţese îndepărtate şi paji curtenitori, ci un conductor de tren, un poliţist, un judecător, un profesor universitar, un militar, un slujbaş administrativ, un inginer… a făcut-o deja? Bine, şi acum am nevoie de un nou efort al cititorului: dacă a călătorit un pic, să-şi reprezinte pe fiecare din aceste entităţi în ţări diferite – de exemplu în Germania, în Franţa şi în Spania. Pe fondul acestei intuiţii se va pune în mişcare în continuare şi la ea va recurge ceea ce urmează să spun, aşa cum într-o carte textul recurge la ilustraţie.

Spuneam că Germania, pe la 1850, şi-a mizat viaţa pe cartea organizării perfecte a serviciilor existenţei sale colective, şi aceasta – buna organizare – ni se părea lucrul cel mai uimitor, minunat şi dezirabil căruia un popor i s-ar putea dedica. Acum se cuvine ca, profitând de un moment mai puţin entuziast, de indiferenţă şi seninătate, să ne oprim puţin asupra câtorva dintre factorii pe care îi implică această importantă problemă.

Funcţionarea unui serviciu public presupune un număr enorm de acte executate de un număr crescut de persoane. Aceste acte sunt astfel articulate încât dacă unul dă greş, apare în serviciu o perturbare de proporţii uriaşe. O numesc astfel pentru că este esenţial să subliniem disproporţia dintre importanţa minimă a actului care dă greş şi importanţa rezultatelor sale. Exemplul cel mai vizibil este bulversarea formidabilă pe care, pe o şosea circulată, o produce mişcarea neînsemnată a unei maşini sau a unui pieton care nu este strict cerută de serviciu. Precum microfonul transformă zgomotul unei foi de hârtie în tunet, articularea actelor în care constă serviciul public amplifică la dimensiuni de catastrofă orice greşeală minimă. Organizarea unui serviciu este bună în măsura în care le elimină. Pentru a reuşi, vor fi inevitabile: în primul rând, prevederea cât mai completă posibil a tuturor actelor pe care le cere serviciul şi, în al doilea rând, executarea automată a acestui sistem de acte. Ambele lucruri impun organizării un caracter rigid, fac din ea o mecanizare propriu-zisă. Prevederea produce regulamentul, iar necesitatea automatismului, disciplina, deci, precum fiecare grup de acte articulate. În serviciul sau funcţia publică trebuie să fie executat de un om, buna

organizare îi cere să fie dispus la automatizarea comportamentului său, să se transforme în automat. Acest automat uman este funcţionarul ideal.

Şi aici chestiunea începe să devină mai interesantă, mai puţin banală. Pentru că prin expresia „un om” înţelegem o viaţă umană individuală, iar aceasta constă în modul în care un subiect unic şi exclusiv face ceva şi îndură pe seama şi pe riscul său total, în vederea scopurilor sale individuale, în virtutea convingerilor proprii şi prin intermediul hotărârilor pe care le ia pentru sine şi pe care nimeni nu le poate lua în locul său. Când propunem cuiva de condiţie asemănătoare să fie funcţionar, îi propunem ca de la ora X. la ora y să-şi anuleze, să-şi suspende sau să-şi inhibe existenţa sa individuală, din ea lăsând în picioare voinţa de a executa cu aparatele sale psiho-fi-zice – ceea ce obişnuim să numim corpul şi sufletul său – actele pe care le prescrie regulamentul de serviciu. Pe scurt, invităm individul să înceteze a mai fi individ, deoarece nu există individ dacă acesta nu este un lucru determinat, aşa sau altfel, şi acum îi propunem să nu mai fie aşa sau altfel, pentru a se transforma în entitatea generică „conductor de tren”, „poştaş”, „jandarm”, „judecător” etc.

Invitaţia este, într-adevăr, uimitoare. Deoarece trebuie să notaţi, deşi rezistăm aspectului paradoxal al faptului, că un poştaş, un poliţist, un judecător nu este un om. Fapt care va deveni evident cititorului numai observând ceea ce ştie despre om când ştie despre el doar că este poştaş, poliţist sau judecător. Cu fiecare din aceste nume este desemnat doar un anume repertoriu de acte care exclud individualizarea şi se definesc o dată pentru totdeauna într-un regulament. Iar dacă spunem că determinarea comportamentului în care constă faptul de a fi poştaş presupune regulamentul pe care îl are poştaşul, este clar că faptul de a fi om înainte nu variază tema. Deoarece acest om presupus de regulamentul poştaşilor este de asemenea o schemă generică. Nu este un om sau altul, ci omul care nu este nici aşa, nici altfel, mai degrabă doar acele caractere comune tuturor oamenilor, fără de care acţiunea de a distribui corespondenţa nu se poate executa. Poştaşul, conductorul de tren, judecătorul, jandarmul nu sunt, pe rând, un individ uman, o persoană, ci un rol, un *role*, un personaj. Ne este destul de greu să observăm un lucru atât de evident pentru că ştim prea bine că unde se află unul dintre aceste personaje va fi mereu şi o persoană care, în spatele „vieţii” oficiale a

funcţionarului, şi-s. uport al acesteia, va fi întotdeauna o viaţă umană individuală. Dar faptul că ambele condiţii – cea concret umanş şi cea schematic oficială – sunt împreună nu înseamnă că sunt acelaşi lucru.

Când vrem să traversăm strada şi poliţistul care dirijează circulaţia ne opreşte, relaţia noastră cu el nu este de la om la om → adică, de la persoană la persoană, încercarea de a traversa strada s-a născut din responsabilitatea noastră foarte personală: am decis pentru noi din motive de utilitate individuală. Eram protagoniştii acestei acţiuni. În schimb, actul de a ne interzice trecerea nu îşi are originea în mod spontan în poliţist din motivele sale personale. De la om la om, poate preferă să fie amabil cu noi şi să ne lase să trecem. Dar nu este el cel care îşi generează actele. Şi-a suspendat viaţa personală şi s-a transformat într-un automat care execută acte ordonate într-un regulament. Amintiţi-vă titlul piesei lui Courteline: *Le gendarme est sans pitie*. A se compara relaţia noastră cu poliţistul – relaţia dintre om şi funcţionar – cu relaţia în care suntem cu un prieten. În cadrul ei, ambii termeni sunt două vieţi individuale care se înfruntă. Relaţia cu prietenul meu, spusele şi tăcerea mea există tocmai pentru că el este individul determinat care este. Conceptul de „prieten" nu este abstract, cum este cel de jandarm. Cel care este prieten este pentru ceea ce are dintr-un asemenea individ. Dar cel care este jandarm nu este astfel prin individualitatea sa, ci invers, în ciuda ei şi în măsura în care este suspendată.

Această dualitate dintre persoană şi slujba sa sau personaj există în interiorul funcţionarului însuşi. În jandarm se luptă constant umanitatea sa cu faptul de a fi jandarm, inexorabila sa condiţie de individ şi obligaţia sa de a nu fi astfel şi să ţină seama de regulament, să se supună disciplinei. De aici faptul, că există în persoană multe feluri sau atitudini de a-şi „îndeplini" serviciul.

Să compare cititorul un funcţionar german, un funcţionar francez şi un funcţionar argentinian sau spaniol. Va observa în comportamentul primului că omul ascuns sub *le role* oficial l-a acceptat în mod radical, s-a cufundat complet în el, şi-a inhibat o dată pentru totdeauna viaţa sa personală – se înţelege, în „timpul" exercitării obligaţiei sale. Nu sare peste niciun detaliu dintre cele înscrise în regulament, nu întâlneşti la el niciun dezinteres faţă de acţiunea oficială care îi este impusă. Dimpotrivă, face ceea ce face, slujba, cu o adevărată satisfacţie, lucru imposibil dacă faptul de a fi

funcţionar nu i se pare individului, ca individ, un ideal. Dar aceasta echivalează cu faptul de a spune că idealul intim al unui astfel de individ este tocmai cel de a nu fi individ, ci jandarm, poştaş, judecător etc. Atunci se înţelege că se simte mai puţin sau deloc solicitat, în timpul orelor de serviciu, pentru „a-şi trăi viaţa", pentru a se comporta ca o persoană. Dimpotrivă, „viaţa" sa ideală este de a nu fi persoană, ci personaj sau funcţionar.

Să pună cititorul faţă în faţă acest caz cu cel al funcţionarului spaniol.

Spectacolul comportamentului său nu poate fi foarte diferit. Imediat ne dăm seama că spaniolul se simte în slujba sa ca într-un aparat ortopedic. Am spune că serviciul îl doare constant, deoarece viaţa sa personală continuă fără suficientă inhibiţie, şi pentru că nu coincide cu atitudinea oficială, se împiedică de ea. Se vede că acest om resimte în fiecare situaţie un chef nebun de a face altceva decât prescrie regulamentul. Este emoţionant să ghiceşti suferinţa agentului de circulaţie madrilen pentru că nu are voie să lase să treacă o fată frumoasă pe roşu. Mai mult: de câte ori poate, suspendă ordinea normală a serviciului pentru a o lăsa să treacă pe fată.

Nu voi uita niciodată cum am fost prezent în Sevilla la un mare ambuteiaj într-o intersecţie, iar în mijlocul ei, agentul, în loc să acţioneze pentru a lua o hotărâre, după cum indicau dispoziţiile, stătea cu mâinile în şold, cu cascheta pe-o ureche şi vorbea singur într-un monolog hamletian:

— Dacă-ţi spun! Nu po să cred! Maşini în sus, maşini în jos! Nu po să cred!

Acel sevillan veritabil care exercita funcţia de supraveghere, nu numai că nu executa acţiunea cerută într-un astferde caz, dar menţinea şi circulaţia întreruptă pentru plăcerea de a-şi exprima opinia personală despre regulament.

Dar dincolo de aceste cazuri extreme care prezintă doar claritatea cinică a caricaturii, este mai mult decât manifest că majoritatea concetăţenilor noştri „abordează" oficiul lor public într-o formă foarte diferită de germani. Dacă am asista în timpul orelor de serviciu la comportamentul său, am vedea, în primul rând, că doar un răstimp intră într-adevăr omul nostru în exerciţiul funcţiunilor sale. Ori de câte ori îi este material posibil, abandonează gesturile şi ocupaţia însărcinării sale, precum unul care îşi scoate nişte hamuri

incomode şi devine el însuşi, comportându-se aşa cum i-o cere propria individualitate. Când situaţia îl constrânge, îl vedem cum porneşte în grabă la datorie, o „îmbracă" la repezeală, aşa cum cineva îmbracă un costum de scafandru, pentru a-l scoate iar după ce trece urgenţa. Dar chiar în exerciţiul funcţiunii caută să omită, ori de câte ori poate, detaliile, să sară peste anumite formalităţi. Rare vor fi cazurile în care îl vom vedea într-adevăr interesat de ceea ce face. Se poartă ca un somnambul; nu acţionează după schema omului pe care, ca minim, o presupune orice slujbă, menţinând absentă atenţia sa personală, singura capabilă de intensitate. În ea se naşte această ambianţă somnolentă care se cerne de obicei deasupra tuturor birourilor noastre. S-ar spune că bunul spaniol îşi trimite la birou „dublul" spectral, în timp ce fiinţa sa autentică rămâne acasă. Când funcţionarul german îşi încheie ziua sa de serviciu, se pare că se stinge, că vitalitatea sa se reduce. Viaţa sa adevărată se afla în exercitarea datoriei: în afara ei, „nu ştie ce să facă". Compatriotul nostru, în schimb, pare că atunci se trezeşte, iar unde trăieşte cu adevărat, unde se pasionează, străluceşte, se bucură şi există, este în grupul de la cafenea. Acolo unde nu există decât relaţia cât se poate de concretă de la om la om; acolo unde, în lipsa abstracţiei, poţi fi Lopez faţă în faţă cu Pérez care este celălalt, simte că în sfârşit îşi îndeplineşte destinul său individual şi intransferabil.

Este indiscutabil că un astfel de mod de a aborda slujba înseamnă mai degrabă „s-o sabotezi" şi că pe ea nu se poate baza nicio bună „organizare" socială. Dar, pe de altă parte, comportamentul său, nu putem nega, este mai „uman". Orice tip de idolatrie faţă de organizare pe care l-am putea simţi nu ne dă dreptul să considerăm „mai uman" un comportament care inhibă viaţa personală. Ar fi mai util pentru colectivitate, dar aceasta ne ridică *cea mai formidabilă problemă a prezentului*: nu cumva ceea ce este colectiv este uman sau în ce măsură este astfel. În curând cititorul va primi informaţii despre o abordare de fond a acestei teme. Azi aş dori să o evit.23

Fără îndoială, compatrioţii noştri sunt funcţionari mult mai proşti decât germanii, dar nu avem dreptul să spunem că, într-un anume sens, sunt „mai umani"? Defectul cel mai mare. care s-a observat în atitudinea funcţionarilor noştri – docilitatea constantă la „rugăminte" – nu este cea mai bună dovadă? Funcţionarii noştri, în mod foarte frecvent, reacţionează doar la „te rog", şi cu „te rog" se abat

în fiecare zi de la liniile drepte ale regulamentului. Dar nici nu este sigur că această docilitate la „te rog” constă întotdeauna, nici mai mult, nici mai puţin, în corupere imorală, nici faptul că baza atitudinii care face posibilă această corupere, când există, este o încălcare a datoriei pentru un interes reprobabil. Dimpotrivă, aceasta se adăposteşte şi se multiplică în golul pe care l-a deschis în prealabil superioritatea „umanităţii”.

23 [A se vedea *El hombre y la gente*, carte publicată în această colecţie.]

asupra „oficialităţii”. Funcţionarul stirpei noastre nu reuşeşte să intre cu individul din public asupra căruia îşi exercită în fiecare zi acţiunile, în această relaţie abstractă la care m-am referit înainte, nu este capabil să se depersonalizeze. El nu este un funcţionar în faţa unui cetăţean necunoscut, ci un om în faţa altuia. Relaţia oficială păstrează caracterul de efectivă relaţie interindividuală, de la „mine” la „tine”. Şi aici este clar că nu există regulamente, ci sentimente: simpatii şi antipatii, compasiune sau ură, respect sau dispreţ, bunăvoinţă sau recunoştinţă. Aceste efluvii atât de personale pătrund în comportarea sa regulamentară, transformând-o în favoare sau defavoare.

Dar cum, pe de altă parte, societatea trebuie, vrem sau nu, să existe, iar pentru a exista, să se bucure de o bună organizare, va fi necesar ca omul să-şi dea seama de asta, să recunoască exigenţele unui serviciu de calitate şi, prin reflecţie, să-şi supună omenia împlinirii slujbei sale, viaţa sa individuală „vieţii” sale oficiale. Această reflecţie este cea care nu acţionează de obicei sau acţionează insuficient la compatrioţii noştri. Oare societatea, colectivitatea, statul sunt lucruri prea abstracte pentru a şti să ţină tot timpul seama de ele? Sau, dacă ţine seama de el, nu reuşesc să se convingă, ca germanul, că ele şi nu destinul personal, sunt cele mai importante?

Problema este că poate nu există două popoare unde omul să „abordeze” oficiul său public în acelaşi mod. În timp ce spaniolul nu îl ia în serios, dar cu o umanitate excesivă, germanul se achită şi îşi abordează datoria ca şi cum aici ar sta adevărata sa persoană, aşa cum actorul ar crede că realitatea sa efectivă este rolul pe care îl reprezintă. (Confuzia are precedente în istorie. De ajuns să amintesc faptul că, în latină, *dramatis personae* înseamnă rol, erou teatral, ficţiune, ceea ce numesc „personaj”. Cum a ajuns acest termen să semnifice realitatea cea mai reală a universului, individualitatea uman concretă, sau invers,

să plece de la acest sens pentru a se transforma în cel de mască?)

O poziţie echidistantă de acestea două este cea a funcţionarului francez. Aici, ca în alte multe lucruri, francezii sunt occidentalii care au dozat cel mai bine diversele ingrediente ale omului şi care ştiu cel mai bine să urmărească echilibrat mai multe dimensiuni ale vieţii. Modul în care francezul abordează activitatea sa de funcţionar este subtilă până într-acolo, încât este foarte dificil să o descriem clar. Aceasta pentru că serviciilor publice din Franţa le lipseşte perfecţiunea ostentativă, rafinamentul, exactitatea şi rigoarea care în Germania accentuează foarte mult organizarea ca atare, o substanţiază, să spunem, pe de altă parte însă că funcţia publică se realizează acolo cu destulă seriozitate. Numai că această seriozitate nu este arătată, ci mai degrabă ocultată. Se renunţă la aparenţa rigidă şi se disimulează automatismul. Funcţionarul francez stă la slujbă cu deplină seriozitate: nici nu o neglijează ca spaniolul pentru a se elibera ca persoană, nici nu dispare în ea ca germanul. Se duce la slujbă, dar fără a-şi abandona propria viaţă. Aceasta este greu de formulat. Poate ne este de folos să recurgem la o imagine vizuală. Dacă ne reprezentăm ambele activităţi – cea a individului şi cea a funcţionarului – ca două profile suprapuse, am putea spune că în cazul francezului ele vibrează şi oscilează una asupra alteia cu mare rapiditate, astfel că există întotdeauna o clipă în care profilul personal coincide cu cel oficial, separându-se apoi imediat, pentru a coincide iar, în mod succesiv. Francezul trece neîncetat şi cu o mobilitate incredibilă de la o viaţă la alta, iar repeziciunea trecerii ne dă rezultatul optic al impresiei stranii că este în acelaşi timp persoană şi funcţionar, privându-l pe acesta de ariditatea, de asperitatea schemei, iar pe celălalt de lipsa de seriozitate a faptului de a exercita o slujbă fără să o respecte, fără să se solidarizeze cu ea. Ştim că activitatea sa regulamentară nu este o glumă, dar, în acelaşi timp, că nu avem în faţă o maşină aproape sau deloc umană, şi că, în ultimă instanţă, dacă este cazul, putem recurge la omenia sa personală pentru a ne salva de o neplăcere nejustificată pe care regulamentul, prin angrenajul său teribil de roţi, ne-o produce. Lucrul este cu atât mai mult demn de remarcat cu cât persoana francezului nu este în sine amabilă, ci mai degrabă aspră şi distantă. Dar nu încetează niciodată să fie persoana individuală care este, iar în discuţiile noastre oficiale cu el vedem întotdeauna aceasta dincolo de funcţionar, ne facem iluzia că, într-un conflict, va sfârşi prin a ne salva de regulament sau îl va adapta

situaţiei noastre individuale. De aceea, în vechea scenetă a lui Courteline, fraza de mai sus se completează astfel: *Le gendarme est sans pitie… mais îi n'est pas sans grandeur d'âme* (*Jandarmul este fără milă… dar are un suflet mare*).

IV

Plasticitatea omului.

— *Trecutul nostru este limitarea noastră*.

— *Caracterul etnic ca trecut al unui popor*.

— *A întrezări ceea ce este social*

Descrierea pe care am făcut-o celor trei tipuri de funcţionari are un sens comparativ, şi numai înţeleasă astfel revendică o validitate oarecare. Dacă am introduce alţi termeni de comparaţie, ar trebui să parcurgem toate formele. Este limpede că există alte popoare unde omul este chiar mai puţin colectivizat decât în Spania, iar faţă de funcţionarii lor, spaniolul ar părea aproape un francez sau un german. Dar, mai mult, această descriere se referă fără deosebire la o întreagă etapă, cel puţin la ultimii patruzeci de ani. Aceasta înseamnă că este adevărată doar la o primă aproximare.

A vorbi despre lucrurile umane are valoare în măsura în care precizăm data şi distingem între timpuri. Cronologia nu este, cum, în definitiv, s-a crezut până acum, carapacea istoriei, osatura extrinsecă pe care istoricul este nevoit să o aşeze peste lucrurile umane pentru a le ordona şi pentru a nu intra în confuzie, ci, dimpotrivă, reprezintă însuşi sufletul a ceea ce este uman şi substanţa istoriei.

Este adevărat că între funcţionarul german şi cel spaniol există azi, ca şi acum jumătate de secol, o mare diferenţă, dar nu putem nega, pe de altă parte, că în această etapă, şi comparat cu sine însuşi, funcţionarul spaniol a devenit un mult mai bun funcţionar şi a învăţat destul să-şi inhibe viaţa personală. Era inevitabil. La începutul secolului, cum am spus, a apărut pe neaşteptate la toate popoarele entuziasmul pentru „buna organizare”. De aceea este perioada cea mai admirată în Germania. Oricare au fost rezistenţele spontane ale caracterului etnic, voinţa ca serviciile publice să atingă o mai amplă perfecţiune a trebuit să le reprime mai mult sau mai puţin. Nu mă îndoiesc de faptul că, dacă ar continua fără rezerve acest entuziasm pentru buna organizare, funcţionarul spaniol va ajunge să fie ceea ce este astăzi cel german. Omul este o entitate infinit de plastică din care se poate face orice se doreşte. Tocmai pentru că nu este nimic în sine,

ci doar simplă potentă spre a fi *as you like* (*cum vă place*). Omul este ceea ce a făcut din sine însuşi, unde includem ceea ce unii oameni influenţi au reuşit să facă din ceilalţi. Să treacă cititorul un minut în revistă toate lucrurile pe care le-a făcut omul, adică, le-a făcut din sine şi pe care apoi nu le-a mai făcut, adică le-a desprins din sine; de la „sălbaticul" paleolitic până la tânărul „suprarealist" din Paris. Şi nu spun că în orice moment poate face din el orice lucru. În fiecare clipă se deschid înaintea lui posibilităţi limitate; limitate tocmai de ceea ce a fost până atunci. Aceasta este unica limitare concretă pe care o are omul: trecutul său. Dar dacă se consideră, într-o clipă, toate clipele, nu vedem ce frontiere se pot fixa plasticităţii umane. Din femeia paleolitică s-au ivit Madame Pompadour şi Lucille de Chateaubriand; din indigenul brazilian, care nu poate număra până la cinci, s-au ivit Newton şi Henri Poincaré. Şi micşorând distanţele temporale, amintiţi-vă că în 1873 trăia încă liberalul Stuart Mill, şi în 1903 foarte liberalul Herbert Spencer, iar în 1917 deja se aflau la conducere, sau aproape, Stalin şi Mussolini.

Când vorbim, aşadar, despre caracterul etnic, nu înţelegem nimic absolut şi definitiv. Caracterul unui popor nu este decât acumularea trecutului său particular până acum – limitarea sa particulară care nu provine, în ultimă instanţă, dintr-o impunere absolută cu care s-a întâlnit: rasă, climă etc, ci din ceea ce a făcut în mod liber din sine în faţa acestor-circumstanţe fiziologice şi climatice. În acest sens extrem de radical, un popor este istoria sa. De aceea are o gravitate atât de fabuloasă faptul de a încadra o naţiune într-o formă de viaţă sau alta.

Până în 1905 nu am văzut din „buna organizare" decât efectele sale excelente, cele care, producându-se în faţa ei, sunt cele dorite (*apetecidos*). Dar acţiunea noastră, dincolo de această eficienţă rectilinie, îşi iradiază efectele în toate direcţiile. Şi cum acestea nu sunt cele pe care le căutăm, nu le prevedem de obicei şi ne surprind mai târziu. Astfel, uităm aproape întotdeauna că orice împuşcătură are şi recul, că orice impuls înainte generează un contraimpuls înapoi.

„Buna organizare" perfecţionează viaţa colectivă. Dar perfecţionează, de asemenea, pe neaşteptate, viaţa personală? Aceste articulări te fac să vezi că buna organizare implică o inhibare obişnuită a propriei vieţi-a individului. Dacă fără doar şi poate o punem pe aceasta în serviciul aceleia, nu vom risca să o slăbim în proporţii

dezastruoase?

În această chestiune încap două atitudini şi trebuie să ne hotărâm pentru una dintre ele, dar nu în modul de a hotărî care azi se numeşte „decizie” şi căreia îi spunem tradiţional în spaniolă „liarse la manta à la cabeza” („a-şi pune capul sub secure”). Înainte de a ne decide pentru una dintre ele, de a ne dedica viaţa uneia dintre ele, trebuie să ne hotărâm pentru adevărul uneia sau alteia. Acesta este faptul de neiertat şi, în plus, o enormă stupizenie, care nu încetează să fie astfel dacă o comit popoare întregi.

Chestiunea – pe care am promis să o las în suspensie – nu merită un mare consum de energie. O „colectivitate” de indivizi este o colectivitate de „indivizi”, de oameni, de existenţe individuaje. Dacă acestea slăbesc, este evident că şi colectivitatea va slăbi.

Dar, pe de altă parte, viaţa individuală este existenţa omului în lume – în lumea fizică şi în lumea socială. După legenda arabă a insulei Huac-Huac, femeile se nasc în arbori. Dar, în afara acestei legende, femeile şi bărbaţii se nasc în societate, cel puţin în grupul generator numit sau nu familie. Adică individul uman este, de acum şi constitutiv, membru al unei colectivităţi. Şi nu este numai dinafară, dar şi dinăuntru. Nu este vorba doar de faptul că omul se află în societate, dar şi de faptul că societatea se află în el. Vrem sau nu, ceea ce au gândit sau au făcut alţi oameni dinaintea sau din preajma noastră face parte din persoana noastră, suntem acel lucru. Prin urmare, dacă nu există colectivitate fără indivizi, nu există nici indivizi fără colectivitate. Este evident, aşadar, că realitatea umană are două forme: cea colectivă şi cea individuală, care se implică reciproc. Chestiunea este de a determina funcţia pe care fiecare o are în viaţa umană şi rangul efectiv (nu doar estimativ) care cu privire la cealaltă îi corespunde într-adevăr.

Fără altă intenţie, pentru moment, decât de a sugera o simplă posibilitate, voi spune următoarele:

Faptul că omul, spre deosebire de celelalte entităţi care populează universul, nu are o fiinţă determinată, ci constă în potenţialitatea nelimitată de a fi un lucru sau altul, nu trebuie interpretat doar ca o nenorocire. Este aici şi o latură magnifică. Este condiţia inevitabilă pentru ca o entitate să fie capabilă de progres. Progresează doar cel care nu este legat de ceea ce era ieri, captiv în această fiinţă, doar cel care poate migra de la acest mod de a fi la altul.

Acest pelerin al ființei, acest emigrant substanțial este din fericire omul. Dar aceasta nu este de ajuns pentru ca el să progreseze. Nu e de ajuns ca el să se elibereze de ceea ce deja este, precum șarpele de pielea lui, pentru a lua o nouă formă. Progresul cere ca această nouă formă să o depășească pe cea anterioară, iar pentru a o depăși, să

O conserve și să profite de ea, să se sprijină pe ea și să

I se urce pe umeri, precum o temperatură mai înaltă urcă în fugă peste cele mai joase. Adică progresul cere, alături de capacitatea de a nu fi azi ceea ce ai fost azi, pe cea de a conserva starea de ieri, acumulând-o. Acum, individul, ca individ, inaugurează întotdeauna viața și va fi întotdeauna primul om, eternul Adam, așa cum este animalul în specia sa. În timpul existenței sale, i se dezvoltă umanitatea, fără a progresa însă. Ar fi progres dacă această umanitate care se dezvoltă din el ar pleca de la alta care s-a dezvoltat deja și a ajuns la culminație; într-un cuvânt, dacă acumulează alte umanități și viața sa nu este cea a primului om, ci a celui de-al doilea, al treilea etc. Necesității de acumulare îi lipsește faptul ca omul, la naștere, să întâlnească deja o formă de umanitate realizată, desăvârșită, pe care să nu trebuiască să o inventeze, nici să o forjeze, ci pur și simplu să se instaleze în ea, să plece de la ea pentru dezvoltarea sa individuală. Astfel, această dezvoltare nu începe de la zero, ci de la o cantitate pozitivă, căreia îi adaugă propria sa creștere. Sau ceea ce este același lucru, începe să fie pornind de la ceea ce alții au fost și îi adaugă munca și invenția sa personală.

Această acumulare a trecutului fără de care omul nu ar putea fi om, adică entitate progresivă, cere un instrument care să o facă posibilă și să o asigure. Cine va transmite individului care se naște astăzi ceea ce au făcut indivizii dinainte până acum? Alt individ? Imposibil. Este necesar ca mulți indivizi actuali să-și împartă greutatea moștenirii care provine din seriile multiple ale indivizilor succesivi. Multiplicitatea succesivă de oameni se conservă proiectându-se într-o multiplicitate simultană în mulțimea oamenilor de azi. Dar aceasta nu este de ajuns. Comoara trecutului nu poate fi la dispoziția celor care o doresc sau nu o acceptă, pur și simplu a indivizilor de azi. Tocmai că aceștia trebuie să se bazeze pe ea, să o simtă ca pe un lucru care li se impune într-un sens analog modului cum simțim constrângerile realității fizice care se află aici, vrem sau nu, și fără ca existența sa să depindă de bunăvoința nici unui individ.

Aceasta ne arată că trecutul uman, pentru a se conserva în mod efectiv, trebuie să se transforme într-o realitate străină care, deşi este umană, nu are caracterele radical umane, adică: nu depinde de voinţă, aşa cum depinde viaţa noastră individuală; este, de aceea, impersonală, neresponsabilă, automată. Dar rezultă că acestea sunt caracterele naturii animalice (*bruta*), ale lumii fizice. Şi totuşi, toate aceste adjective se referă la lucruri umane, iar nu fizice, la moduri de a gândi (opinia publică), de a acţiona (deprinderi morale, drept), la oameni şi nu la mişcări materiale, reacţii fizice, nici la procese zoologice. Ceea ce este social, ceea ce este colectiv reprezintă, deci, umanul dezumanizat, cvasimaterializat, naturalizat. De aceea am fost puşi în situaţia, fără a ne da seama, să numim şi ceea ce este social, „lume". Omul se află în societate ca într-o a doua natură. De aici faptul că, fiind umană, este atât de inumană.

Potrivit acestui fapt, societatea, colectivitatea, ar fi mediul esenţial, inevitabil pentru ca omul să fie om. Dar să fim bine înţeleşi: când există în societate specimene de indivizi şi în ea se dezindividualizează *pentru* a face posibil noi indivizi. Ceea ce este colectiv, de aceea, ceva interpus între vieţile personale, care se naşte din ele şi care duce la ele. Rolul, rangul lui, prin faptul de a-i fi constitutiv omului, este pur şi simplu rol şi rang de mediu, de ustensil şi instrument; astfel, secundar rolului şi rangului vieţii personale.

După cum cred, această concepţie ar depăşi toate opiniile susţinute până acum în care se confruntă individualismul şi colectivismul sau în care încercăm în mod tulbure să le armonizăm.

V *Ultime reflecţii*

La începutul acestui eseu spuneam cititorului că, în recenta mea călătorie în Germania, n-am văzut ceea ce se întâmplă acum, ci ceea ce s-a întâmplat în cei douăzeci şi trei de ani care separă vizita mea actuală de cea anterioară. Iar dacă acest lucru i s-a putut părea la începutun lucru puţin enigmatic, mă gândesc că acum i se pare foarte simplu.

Faptul că germanul şi-a dăruit existenţa sa personală organizării vieţii colective – pe la 1850 – este un lucru prea profund pentru a nu putea avea nicio altă influenţă majoră. Mai probabil este invers: toate celelalte lucruri petrecute în Germania în ultimii treizeci de ani provin din acea hotărâre radicală sau rămân absorbite în ea.

Ceea ce am văzut, ca realitate de prim rang, nu este decât un

avans în colectivizarea omului german. Acum douăzeci şi trei de ani se ajunsese cu ea la un stadiu destul de înaintat. Azi o întâlnesc mult mai departe. Viaţa individuală a fost redusă la minimum; este aproape un ciot, un rudiment. Persoanele trăiesc automatizate, iar când regulamentul public care îi reglează comportamentul nu hotărăşte ceea ce trebuie să facă, ele rămân perplexe, fără să ştie ce gest sau acţiune să execute.

Nu mă interesează acum să apreciez acest enorm rezultat, să-l evaluez, să-l judec. Mi se pare mult mai util să invit cititorul să-şi oprească meditaţia asupra lui şi să-i contemple toate înfăţişările. Este vorba de o încercare uriaşă, de fond, pentru a mobiliza o naţiune întreagă spre un anume sens, pentru a realiza una dintre nenumăratele posibilităţi umane. Exclusivismul insolit cu care s-a soldat încercarea îi dă toată valoarea unei experienţe de laborator. Şi este necesar ca de această încercare să profite toate celelalte naţiuni, să ţină riguros cont de ea, pentru a o urma sau pentru a o refuza.

Mai mult, apare întrebarea: această încercare de a colectiviza persoana umană a fost o idee arbitrară sau întâmplătoare a germanilor, sau există în orice societate cauze prezente care, gravitând în jurul voinţei, îi impun această direcţie? În acest ultim caz, imaginea Germaniei ar fi ca o oglindă a destinului nostru comun; ne-ar conveni să-i vedem clar componentele pentru a-l accepta/dacă pare dezirabil, sau pentru a lupta eficient împotriva lui, dacă ne temem de el şi, dacă e cazul, chiar să-l evităm. Fiind vorba despre om, destinul nu semnifică pura fatalitate. Este fatal faptul că trebuie să ţinem cont de destinul nostru, dar nu este fatal să se împlinească.

Frontierele popoarelor europene debordează de locuitori. Aceşti locuitori au primit din ambianţă – educaţie, propagandă, presă – conştiinţa unor drepturi foarte largi şi au treze toate apetenţele. Doresc să trăiască şi încă bine. Dar bunăstarea de orice ordin – nu-mă refer doar la cea economică, ci la iluziile ambiţiei, ale triumfului etc. – nu lasă loc unei repartiţii astfel încât fiecare individ să o poată atinge şi să se bucure de ea prin intermediul propriei creaţii. Spaţiul vital – am putea spune moral – nu prezintă confortul prin care milioane şi milioane de oameni să trăiască fiecare pentru el. Aceasta presupune o sferă de acţiune liberă, unde itinerariul individual – voinţa diferenţiată a fiecărei persoane, puterea sa de invenţie umană asupra ideilor, proiectelor, gusturilor – să se poată dezvolta. Dar fapt este că fiecare

individ trebuie să existe legat de aproapele său. (Exemplul cel mai vizibil, deşi cel mai grosier, este circulaţia dificilă pe străzile marilor oraşe.) Pentru a se mişca, el trebuie să se întâlnească cu mişcarea celor care îl presează la rândul lor şi, invers, aceştia trebuie să se bazeze pe el. Într-o astfel de dispoziţie, nu va trebui să renunţ tocmai la faptul de a mă mişca potrivit propriei inspiraţii, mulţumindu-mă cu acte reglementate, ca într-un balet colectiv, cu faptul de a face în fiecare clipă ceea ce puterea publică porunceşte în sunete de goarnă?

În ultima jumătate de secol s-a vorbit prea mult de „teorii colectiviste", de utopii, de socializare, pentru a se acorda suficientă atenţie colectivismului efectiv, deja existent în aceste circumstanţe. Acele teorii pot, ca orice teorie, să se evapore şi să fie suplinite de idei opuse; dar faptele, nu are cine să le volatilizeze. Se află aici, şi în mod inevitabil va trebui să ţinem cont de ele.

În acest mod chestiunea, până acum romantică, a modului în care cineva se hotărăşte fie pentru „ideile" colectiviste, fie pentru „ideile" individualiste, se transformă într-o temă destul de tragică: dacă realitatea colectivă de azi, dacă societăţile actuale nu au în sine o constituţie colectivistă, fiind abandonate spontaneităţii lor, ne vor sufoca în final viaţa personală, transformându-se în termite umane.

După judecata mea, această este chestiunea teribilă, substanţială care palpită astăzi sub toate aparenţele. Şi gravitatea ei se amplifică prin gradul de mizerie intelectuală în care se află omul din prezent în faţa fenomenelor sociale. În timpul secolului al XIX-lea s-a încercat de două ori iniţierea unei analize a societăţilor şi s-a început o carte cu titlul *Sociologie*. Dar nu s-a trecut la scrierea primelor rânduri. Cu o frivolitate surprinzătoare, s-au găsit imediat pretexte pentru a neglija întreprinderea. Pretextele au constat întotdeauna, cu mici excepţii, în faptul că noua ştiinţă nu semăna cu fizica. Şi datorită acestui fapt am ajuns într-o situaţie în care este extrem de urgent pentru noi să avem idei clare despre ceea ce este socialul, colectivitatea, care este relaţia sa cu omul, şi toată minunata fizică nu ştie să ne spună un singur cuvânt despre astfel de teme.

Ar fi înspăimântător dacă s-ar putea realiza o anchetă în care să apară riguros ideile care pentru oamenii cei mai influenţi ai planetei – nu vorbim de restul – se asociază unor termeni ca „societate", „colectivitate", „masă", „uz", „opinie publică", „individ uman", „revoluţie", „Stat" etc, mai ales dacă se compară apoi primitivismul

grosier al acestor idei cu precizia de concepte la care s-a ajuns în tehnicile naturii. Este ca şi cum am4 ocui deasupra unui laborator unde se manevrează explozibile foarte violente de către oameni despre care am şti că nu au nici cea mai mică idee despre componentele lor.

Azi, criza economică, de când a început, este dimensiunea cea mai observată de omul obişnuit şi a făcut manifestă insuficienţa ştiinţei economiei care părea cea mai înaintată dintre ştiinţele sociale. Într-o epocă a energiei umane serioase şi autentice şi nu de simplă retorică „energistă" –, reacţia naturală în faţa acestei greşeli ar fi fost de revizuire profundă a *corpusului* ideilor economice, cu încredinţarea senină că o muncă mai susţinută şi mai intensă ar genera un sistem de legi economice mai ferm. În loc de aceasta, contemporanii noştri par să prefere atitudinea puerilă şi nesăbuită de a se bucura aproape în faţa eşecului acestei ştiinţe, fiind satisfăcuţi de discreditarea economiştilor. Şi totuşi, o sobră meditaţie ar fi de ajuns pentru a constata că mersul defectuos al ştiinţei tradiţionale provine din faptul că este o ştiinţă socială particulară, al cărei fundament va fi în aer cât timp nu există o ştiinţă fundamentală sociologică, cum nu este posibilă o bună optică sau o bună acustică dacă nu există o mecanică bună.4

APENDICE

PROLOG5

De cinci ani cutreier lumea, convalescent după ce am scris două cărţi voluminoase care condensează munca mea din ultimii zece ani. Una se intitulează *Aurora de la razon historica* şi este un mare tom filosofic; cealaltă se intitulează *El hombre y la gente* şi este un mare tom sociologic. Dar ghinionul pare să se complacă în a nu mă lăsa să le dau un ultim retuş, acea ultimă trăsătură de penel care nu este nimic şi este atât de mult, acea uşoară trecere a pietrei ponce care şlefuieşte şi cizelează. Am trăit aceşti ultimi ani vagabondând de la un popor la altul şi de la un continent la altul, am îndurat mizeria, am fost mult timp-bolnav, văzând moartea cu ochii, şi trebuie să spun că, de nu n-am murit după atâta agitaţie, a fost pentru că iluzia de a încheia acele două cărţi m-a susţinut când nimic nu mă mai susţinea. Când m-am

4 [Despre aceste teme, a se vedea dezvoltarea sa ulterioară în *El hombre y la gente*, publicată în această colecție.]
5 [La prima ediție a cărții “Idei şi credințe”.]

reîntors apoi la viaţa mea, precum păsările migratoare, bruma de calm şi sănătate m-au ţinut departe de biblioteci, fără de care ultimul retuş este practic imposibil, şi m-am pomenit că acum ştiu mai puţin ca niciodată când le-aş putea termina. Niciodată nu am simţit pe pielea mea atât de dur vechiul adevăr, *Hahent suafata Hbelli* (*Cărţile îşi au soarta lor*, lat.). Datorită lui şi mişcat de prilejul de a-mi completa actualele cursuri la Facultatea de Filosofie şi Litere din Buenos Aires2, m-am hotărât să public primele capitole ale primei din cele două cărţi numite, deşi în redactarea lor primitivă. Poartă titlul de „Idei şi credinţe”. Prima parte a apărut tradusă în germană prin 1936 în *Europäische Revue*.

Îi urmează în acest volumaş un discurs pronunţat în 1932, în amfiteatrul Universităţii din Granada, cu ocazia celui de-al patrulea centenar al său. În el anunţam că Universitatea era terminată deocamdată în lume, tocmai când cei care mă ascultau credeau că triumfase încă o dată3. Doar bătrânul vulpoi care era Unamuno – spunea că în orice basc se află un vulpoi, dar că în el se află doi – a perceput profeţia laryară şi a consacrat câteva articole acestei lucrări a mea. Unamuno, cu care am fost distant douăzeci de ani, s-a apropiat de mine în ultimele zile ale vieţii, şi cu puţin înainte de războiul civil şi de moart şi-a făcut apariţia la căderea serii în cafeneaua de la *Revista de Occidente*, cu trupul său impunător, acum încovoiat ca arcul gata să tragă ultima săgeată. Într-o zi voi povesti cauza acestei apropieri care ne onorează pe amândoi.

2 [A se vedea *Sobre la razon historica*, publicată în această colecţie.]

3 [A se vedea „En el centenario de una Universidad”, studiu inclus în volumul *Mision de la Universidad*, publicat în această colecţie.]

Adaug câteva însemnări citite la data centenarului lui Hegel (1932) în faţa unui public format în principal din fete mai mult înfloritoare decât meditative, şi în faţa cărora trebuia neapărat să evit impudica dificultate a filosofiei – adevărul dezvăluit. Amestec aici alte însemnări pe care le cred demne de interes despre ceea ce este geografia în gândirea istorică a lui Heşel.4

Închei cu nişte articole în care, cu mai multă vreme în urmă, am adus la cunoştinţă nişte fragmente ce fac parte din cele mai ciudate amintiri pe care le-a scris în şase volume groase don Gaspar de Mestanza, în care sunt puşi sub microscop ultimii zece ani ai secolului

al XIX-lea şi primii treizeci din cel de-al XX-lea. Sper să nu întârzii mult cu publicarea deşi nu a întregii opere manuscrise, care este de o mărime ciclopică a unei selecţii mai ampică. În ea se va vedea ce a fost acel spirit clar spaniol pe care nimeni nu a ştiut să-l descrie, poate pentru mereu a urmat o altă maximă veche şi prudentă: *Bene vixit qui latuit*.

Buenos Aires, octombrie, 1940

4 [A se vedea „En el centenario de Hegel”, inclus în volumul *Kant*. *Hegel*. *Scheler*, studiu publicat în această colecţie.]

5 [A se vedea apocrifele „Memorias de Mestanza” în volumul V din *Obras Completas*, Madrid, 1983.]

Studiul Idei şi credinţe face parte din ultimul curs ţinut de Gasset la Universitatea din Madrid (1935 – 1936). Acestuia i se adaugă un eseu despre psihanaliza freudiană în interpretare ortego-filosofică – sau de ce un filosof are nevoie de psihanaliză când tratează despre corpul femeii? Un Gasset care surprinde şi de această dată.